

# Zur philosophischen Aktualität Heideggers

## II Im Gespräch der Zeit



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main



Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Martin Heidegger unter den deutschen Philosophen des 20. Jahrhunderts derjenige ist, der weltweit den größten Einfluß ausgeübt hat und noch ausübt. Die Philosophie der verschiedensten Kontinente erhielt durch ihn entscheidende Anstöße zur Auseinandersetzung über wichtige Fragen. Seit langem beschäftigen sich japanische und französische Philosophen mit seinem Denken. In Amerika und China, aber auch in Osteuropa wird er zunehmend mehr diskutiert. Sein 100. Geburtstag war Anlaß zu einer internationalen Diskussion seiner Gedanken. Die hier veröffentlichten Beiträge unter anderem über sein Verhältnis zu Husserl, Jaspers, Löwith, Hannah Arendt, Eugen Fink und zu den Ansätzen der hermeneutischen Philosophie, der Dekonstruktion und des Postmodernismus sprechen von der Weise, wie sein Denken im Gespräch unserer Zeit steht.



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN







Zur philosophischen Aktualität Heideggers

Band 2: Im Gespräch der Zeit

Band 2

Im Gespräch der Zeit



Verlagsgesellschaft Frankfurt am Main





# Zur philosophischen Aktualität Heideggers

Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung  
vom 24.–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg

Band 2

Im Gespräch der Zeit

herausgegeben von  
Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

Internationale Fachgespräche veranstaltet durch die  
Alexander von Humboldt-Stiftung, Bonn-Bad Godesberg

Redaktion der Referate: Barbara Stemmrich-Köhler

*Zur philosophischen Aktualität Heideggers* : Symposium der  
Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24. – 28. April 1989 in  
Bonn-Bad Godesberg / hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto  
Pöggeler. – Frankfurt am Main : Klostermann.  
(Internationale Fachgespräche / Alexander von Humboldt-Stiftung,  
Bonn-Bad Godesberg)  
NE: Papenfuss, Dietrich [Hrsg.]; Alexander-von-Humboldt-Stiftung

Bd. 2. Im Gespräch der Zeit. – 1990  
ISBN 3-465-02257-2

Gedruckt mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1990  
Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.  
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch  
oder Teile daraus auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie) zu verviel-  
fältigen.

Satz und Druck: Konrad Triltsch, Würzburg  
Printed in Germany



## Inhalt

Einleitung (OTTO PÖGGELER) . . . . .	9
--------------------------------------	---

Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith . . . . .	27
--	----

### I. LEHRER – FREUNDE – SCHÜLER

YOSHIHIRO NITTA

Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren . . . . .	43
---	----

GUY VAN KERCKHOVEN

Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins. Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls . . . . .	55
---	----

WALTER BIEMEL

Zum Briefwechsel Jaspers/Heidegger . . . . .	71
--	----

JOSEF CHYTRY

Zur Wiedergewinnung des Kosmos. Karl Löwith contra Martin Heidegger . . . . .	87
--	----

DEBABRATA SINHA

Zu Heideggers Wendung der anthropologischen Frage . . . . .	100
---	-----

JEFFREY ANDREW BARASH

Die Auslegung der „Öffentlichen Welt“ als politisches Problem. Zu Hannah Arendts Heidegger-Deutung . . . . .	112
---	-----

SERGIO BELARDINELLI

- Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von „Welt“  
und „Praxis“ . . . . . 128

RONALD CHARLES BRUZINA

- Gegensätzlicher Einfluß – Integrierter Einfluß: Die Stellung  
Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie . . . . . 142

## II. HERMENEUTISCHE PHILOSOPHIE

JEAN GRONDIN

- Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion  
und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik  
Heideggers . . . . . 163

RUDOLF ADAM MAKKEEL

- Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens:  
Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen  
Welt . . . . . 179

ELZBIETA PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA

- Ontologie oder Hermeneutik? Georg Mischs Vermittlungs-  
versuch in der Auseinandersetzung zwischen Heidegger und  
Dilthey . . . . . 189

FRANCO BIANCO

- Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik . . . 198

ANDREZJ BRONK

- Der hermeneutische Objektivismusbegriff . . . . . 210

MARIO A. PRESAS

- Über Ricoeurs Hermeneutik . . . . . 220

MARCO BUZZONI

- Zum Begriff der Person. Person, Apriori und Ontologie bei  
Heidegger und Ricoeur . . . . . 227



## III. DEKONSTRUKTION UND POSTMODERNISMUS

JOHN SALLIS

Heidegger und die Dekonstruktion . . . . . 257

ÖNAY SÖZER

Kommt der Geist fragend zurück? Die Dekonstruktion des  
Begriffs „Geist“ bei Heidegger nach Derrida . . . . . 273

HERBERT HRACHOVEC

Unterwegs zur Sprachanalyse. Über Jacques Derrida zu Ernst  
Tugendhat . . . . . 284

STEPHEN K. WHITE

Heidegger und die Spuren einer postmodernen, praktischen  
Philosophie . . . . . 296

Zu den Autoren dieses Bandes . . . . . 325

Namensregister . . . . . 333





OTTO PÖGGELER

## Einleitung

Martin Heidegger hat zu einem der großen philosophischen Lehrer unseres Jahrhunderts werden können, weil er selber bedeutende Lehrer gehabt hat. Schon der Gymnasiast, für die Theologie bestimmt, bekam die Dissertation Franz Brentanos, in der gefragt wurde, wie Aristoteles überhaupt Philosophie als eine Wissenschaft vom Sein hatte lehren und so zum Lehrer des Abendlandes hatte werden können. Der Theologiestudent exzerpierte sich die zerstreuten Abhandlungen Wilhelm Diltheys, die von einem neuen Bezug des Erkennens auf die Geschichte handelten. Für den Studenten der Mathematik und der Naturwissenschaften sowie der Philosophie mußte im Freiburg Rickerts Kants kritische Fragestellung einen Kontrapunkt zu Aristoteles bilden. Die Basis für den Absprung zu eigenen Versuchen fand Heidegger jedoch in jenem neuen Aufbau der Philosophie, wie Edmund Husserl ihn innerhalb seiner Phänomenologie versuchte. Zu Husserls *Logischen Untersuchungen* hatte Heidegger längst gefunden, ehe Husserl 1916 nach Freiburg kam und ehe der Privatdozent Heidegger seit 1919 seine Lehrveranstaltungen als Assistent und Mitarbeiter des Begründers der Phänomenologie gab. Heidegger nahm die phänomenologische Philosophie nur auf, indem er sie noch einmal zusammen mit der philosophischen Tradition im ganzen in Frage stellte. Von dieser Absprungbasis aus ging Heidegger seine eigenständigen Wege.

Der philosophische Durchbruch zu Neuem, der sich mit Heideggers Namen verknüpft, wäre jedoch kaum gelungen, hätte Heidegger nicht Freunde gewonnen, die die Rebellion gegen das Alte oder schon Altwerdende mit ihm teilten und andere Ansätze suchten – so Karl Jaspers im nahen Heidelberg, dann 1923 nach der Berufung nach Marburg den dortigen Theologen Rudolf Bultmann. Die Schüler, die Heidegger sich selbst gewann, gingen immer auch ihre eigenen Wege, und sie sollten das auch tun. Inzwischen haben jene, die in Heideggers Seminaren und Vorlesungen die entscheidende Prägung erfuhren, in Europa, in Japan und in Amerika durch Jahrzehnte hin-

durch ihre Wirksamkeit entfaltet. Zu ihnen traten die vielen, die seit Sartre und Merleau-Ponty Heidegger nur durch andere und durch seine Schriften kannten, aber seine Impulse verwandelt weitertrugen. So spiegelt Heideggers Philosophieren sich heute weltweit in der Brechung durch die Arbeiten jener, die auf die eine oder andere Weise Anstöße Heideggers aufnahmen.

Die Tagung „Zur philosophischen Aktualität Heideggers“, die von der Alexander von Humboldt-Stiftung mit ihren ehemaligen philosophischen Stipendiaten veranstaltet wurde, brachte eine größere Gruppe von Referaten, in denen erörtert wurde, wie Heideggers Philosophieren sich in das Gespräch der Philosophen unseres Jahrhunderts einfügt. Die Themen der Referate waren nicht vorweg verabredet oder gar bestellt worden; um so mehr spiegelt das Ergebnis der Tagung wieder, von welchen philosophischen Positionen aus man heute an Heidegger herantritt. Zweifellos ist es immer noch die phänomenologische Philosophie, die vor allem zu Heidegger hinführt und die Voraussetzungen seiner Bemühungen bildet. Daß es von Anfang an darum ging, *neue* Impulse innerhalb dieser Phänomenologie zur Geltung zu bringen, zeigt Heideggers frühe Freundschaft mit Jaspers. Doch wird Heideggers Ansatz heute nicht mehr auf eine Existenzphilosophie bezogen oder gar auf Sartres radikalisierten Existenzialismus (mag der Titel „Phänomenologie und Existenzphilosophie“ auch immer noch zum philosophischen Betrieb in Amerika gehören). Es sind auch nicht mehr die metaphysikgeschichtlichen Erörterungen, von denen aus ein Philosophieren im Anschluß an Heidegger sich entfaltet. Vielmehr sucht die größte Gruppe der Referate unter dem Titel „Hermeneutik“ eine Vermittlung der Philosophie mit konkreten, vor allem geisteswissenschaftlichen Fragestellungen. In der Nähe zu diesen hermeneutischen Tendenzen (aber auch antagonistisch zu ihnen) stehen die Dekonstruktion und der Postmodernismus, in denen das französische Philosophieren heute seinen eigenständigen Bezug zu Heidegger weiterentfaltet. Freilich ist in den folgenden Referaten nur von Jaspers die Rede, nicht von Bultmann, nur von Karl Löwith, nicht von Gerhard Krüger, nur von Hannah Arendt, nicht von Hans Jonas, nur von Eugen Fink, nicht von Max Müller und vielen anderen, von Derrida und nicht von Levinas. Diese Einseitigkeit wird allein dadurch gerechtfertigt, daß sich in diesem einen Band das vielfältige Geflecht

der Wirkungen Heideggers nur in der Beschränkung auf Einzelnes, aber Exemplarisches sichtbar machen läßt.

Um so wichtiger wird es, darauf zu achten, wie Heideggers Philosophieren in das Gespräch der Zeit, das durch es maßgeblich in Gang gebracht wurde, gehört. Heidegger konnte ein Gesprächspartner nur sein, indem er ganz sich selbst einbrachte – „rücksichtslos“, wie man damals sagte. Als einer der ältesten Schüler Heideggers, Karl Löwith, auf die aufrührenden Briefe Vincent van Goghs aufmerksam geworden war, schrieb Heidegger ihm (im Januar 1921), er habe diese Briefe schon im Kriege gelesen. Die Briefe waren ja auf deutsch zusammen mit der Originalausgabe 1914 erschienen und bald zu einem bewegenden Dokument für die Unruhe der Zeit geworden. Als Heidegger dann im Sommer 1923 mit seiner Vorlesung über „Ontologie“ oder „Hermeneutik der Faktizität“ ganz zu seinem eigenen Ansatz fand, schrieb er an Löwith, seit Semestern begleite ihn eine Äußerung van Goghs an seinen Bruder: die Geschichte des Menschen sei wie die Geschichte des Weizens; wenn das Weizenkorn nicht in die Erde falle, um aufzublühen, werde es gemahlen, um Brot zu werden. Heidegger fügte einen Weheruf über den hinzu, der sich nicht zerreiben lasse; er selbst sei als Theologe schon zwischen den Mühlsteinen gewesen. Doch ist Heideggers Denken nicht nur zum bald verzehrten Brot seiner Vorlesungen geworden; es ist in die Erde gefallen und als neuer Anfang aufgeblüht. In der Vorlesung vom Sommer 1923 hat Heidegger Vincent van Gogh als Exempel dafür angeführt, wie jemand sich den Üblichkeiten des Man entziehe.<sup>1</sup> Die Gewalt, mit der van Gogh unter den Malern von Paris und dann im hellen Licht der Provence seine Konzentration auf das Einfache und Elementare einbrachte, spricht in der Tat aus Heideggers Versuchen.

<sup>1</sup> Vgl. *Martin Heidegger: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt a. M. 1988, 32: „Ein Exempel: *Vincent van Gogh* schreibt einmal in der kritischen Zeit, in der er auf der Suche nach seinem eigenen Dasein war, an seinen Bruder: ‚Ich sterbe lieber eines natürlichen Todes als daß ich mich durch die Universität dazu vorbereite, ...‘ Das sei hier nicht gesagt, um dem allorts hörbaren Geseufze über das Ungenügen der heutigen Wissenschaften zu einer höheren Sanktion zu verhelten. Es sei vielmehr gefragt: Und was geschah? Er arbeitete, riß sich Bilder gleichsam aus dem Leibe und wurde über der Auseinandersetzung mit dem Dasein wahn-sinnig.“

Es war diese Konzentration, welche jene zu dem jungen Privatdozenten führte, die zum Studium der Phänomenologie zu Husserl kamen. Es ging Heidegger nicht um die Phänomenologie als eine „Schule“; nur mit Kopfschütteln berichtete er im Alter, Husserl habe ihm gesagt, der Mathematiker Hilbert habe seine Vorlesungen auch durch seinen Assistenten fortführen lassen können und so müsse Heidegger auch seine Vorlesungen im Krankheitsfall fortführen können. Demgegenüber glaubte Heidegger in einer Situation des Umbruchs und Umsturzes nur das einbringen zu können, was ihm als radikales Fragen und Infragestellen aus einer ganz bestimmten Herkunft heraus gewährt sei. Der Privatdozent sammelte die Besten unter den Studierenden um sich (zum Beispiel zur gemeinsamen Lektüre Bergsons). Der Kreis um Schleiermacher und Schlegel, so schrieb er an Löwith, solle nicht imitiert werden; die einstigen Motive zur Bildung solcher Kreise sollten aber aufgenommen werden! In keinem Sinne ging es um einen Kreis, wie er sich damals um einen „Meister“ wie Stefan George gesammelt hatte. Vielmehr sollte jeder zu sich selbst finden und seinen eigenen Weg gehen lernen. Wenn dieser Weg (wie das etwa bei Löwith in dessen Habilitationsschrift offenkundig wurde) sich dem Ansatz Heideggers entgegenstellte, dann blieb nach Heideggers Ansicht gerade das, worauf es ankam: die Möglichkeit der Freundschaft.

Ging es in den Gesprächen, die von Heidegger gesucht wurden, nicht immer schon mehr um das Eigene als um das Fremde? Freundschaft, so hielt die Vorlesung über den Zeitbegriff vom Sommer 1925 fest, müsse primär „in einem entschlossenen und dabei sich gegenseitig freigebenden Miteinandereinssetzen in der Welt bestehen“.<sup>2</sup> Auch *Sein und Zeit* spricht von der freigebenden Fürsorge und der Stimme des Freundes; doch wird nur das Gerede des Man näher entwickelt und durch den Ruf gebrochen, der den einzelnen in seiner Vereinzelung zu sich und seiner Aufgabe ruft. Wie ein Gespräch unter Freunden zum Miteinandersein gehören könne, wird nicht entfaltet. In der Erläuterung von Hölderlins Gedicht *Andenken* sucht Heidegger zu zeigen, daß der Dichter nach dem Gefährten und so nach den Freun-

<sup>2</sup> Vgl. *Martin Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M. 1979, 387. Zum folgenden vgl. *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. 8. Aufl. Tübingen 1953, 122; 163 u.ö. Vgl. ferner: *Martin Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1971, 129 ff.



den fragt, aber dabei doch „primär, wenn gleich nicht nur, nach sich selbst“ fragt. Ja, Hölderlin hat nach Heidegger erst zu seiner Aufgabe gefunden, als er in der Gestalt des Empedokles das Opfer dichtete, mit dem ein Einsamer sich für eine Wende der Zeit einsetzt. Wer in dieser Weise in ein Gespräch eintritt, muß den Anderen notwendigerweise auch immer enttäuschen und sich ihm entziehen.

Hölderlin hat in berühmten Versen von dem Gespräch gesprochen, das wir sind. (Die Entwürfe, zu denen diese Verse gehörten, führten zur *Friedensfeier*; als diese Hymne wieder an das Licht des Tages kam, wurde deutlich, daß aus dem Gespräch einmal wieder der Gesang des Dichters neu hervorgehen sollte: „Viel hat von Morgen an,/Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,/Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.“) Wenn Heidegger sich um diese Formulierung Hölderlins bemüht, dann wird deutlich, daß ihm das Gespräch, das die Menschen miteinander führen, mehr und mehr zu einem Gespräch wird, das die Sterblichen mit den Göttlichen führen; für die Sterblichen aber tritt der ausgesetzte und einsame Dichter oder Denker ein.<sup>3</sup> Philosophie ist für Heidegger ein Gespräch, in dem ein Anspruch über das bisher Gesagte hinausführt. Da der Denker nicht wie der Dichter das Heilige und Göttliche unmittelbar ansprechen und nennen darf, wird der verlangte Weg für ihn zum Weg oder zu den Wegen ins Unbegangene (zu „Holzwegen“ also, wie ein provozierender Titel sagt). Heidegger hat sogar die Form des Dialogs für das Philosophieren zurückzugewinnen versucht: er hat nicht nur in einem „Gespräch von der Sprache“ über ein Gespräch (mit einem japanischen Gast) berichtet, sondern in einem „Feldweggespräch“ über die „Gelassenheit“ das Gesagte an verschiedene Rollen verteilt. Andere Gespräche (so die „Abendgespräche in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren“) sind noch unveröffentlicht. Die Frage bleibt jedoch, ob nicht auch in dem „Feldweggespräch“ die Rollen des Forschers und Gelehrten so auf das einsame Fragen des „Lehrers“ ausgerichtet werden, daß die harte Kontingenz und die unauflösbaren Kontrover-

<sup>3</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. a.a.O., 40; M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, 182; 266. Gegen diese Auffassung hat Martin Buber leidenschaftlich protestiert; vgl. M. Buber: *Seit ein Gespräch wir sind*. — In: Hölderlin-Jahrbuch 11 (1958–60), 210 f; auch in M. Buber: *Nachlese*. Heidelberg 1965, 71 f.

sen ausgeschaltet werden, die zu wirklichen Gesprächen unter Zeitgenossen gehören.

Heidegger hat wie kaum jemand sonst in unserer Zeit das Philosophieren im Gespräch entfaltet (und gerade deshalb Kongresse gemieden). Dabei hat er seine Gesprächspartner zur Konzentration auf das Wesentliche gezwungen und immer wieder die entscheidenden Anstöße gegeben, kaum aber bleibende Arbeitsergebnisse eingebracht. Er ist auf einem offenen Weg oder gar einer Vielfalt von Wegen geblieben. So konnte in den Gesprächen, die konkret geführt wurden, auch offenkundig werden, daß man eigentlich immer schon auf verschiedenen Wegen gewesen war oder doch nun verschiedene Wege einschlagen mußte. Die übergroße Erwartung konnte in Enttäuschung umschlagen, diese konnte brüske Abwendung und Polemik provozieren. Nicht jeder hatte die in sich ruhende Sicherheit Werner Heisenbergs, der seit den dreißiger Jahren mit Heidegger seine Gespräche geführt hatte, schließlich aber Heidegger widersprechen mußte. Die Physik, so legte Heisenberg zu Heideggers siebzigstem Geburtstag dar, sucht in methodologischer Abstraktion bestimmte Aspekte der Wirklichkeit zu erkennen; sie kann also gerade nicht auf die quasimetaphysische Suche nach einer „Weltformel“ festgelegt werden. Zum achtzigsten Geburtstag schrieb Heisenberg an Heidegger, in der Naturwissenschaft vollzögen „sich scheinbar die stärksten Bewegungen“ in der „modernen Welt“, doch diese Naturwissenschaft bringe in neuer Weise Altes, nämlich die „Ideen“ Platons, ins Spiel. Zu Unrecht wolle Heidegger diese Ideen auf ein bloßes Schätzen und Abschätzen zurückführen. Mit ihrer „Bilderschrift“ stehe diese Naturwissenschaft durchaus in der Nähe zur Kunst (die ihr von Heidegger als rettende Kraft entgegengestellt worden war).<sup>4</sup>

Heidegger stellte seine Lehrer in Frage; er forderte die Freunde heraus und führte die Schüler auf ihre eigenen Wege. Was die Gegenwart versuchte, wurde verknüpft mit den ältesten Frageweisen und Auseinandersetzungen. Immer ging es um die Frage, was Philosophie gewesen sei und wie Philosophie in einer gewandelten Weise in

<sup>4</sup> Vgl. *Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954, 35; *Werner Heisenberg: Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen*. – In: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*. Hrsg. von G. Neske. Pfullingen 1959, 291 ff.; *Dem Andenken Martin Heideggers*. Frankfurt a. M. 1977, 44 f.

Zukunft möglich sei. Die Nähe zur Theologie oder doch zu den Hoffnungen des Glaubens und des Dichtens blieb gewahrt; doch führte ein weiter Weg von der katholischen zur protestantischen Theologie, dann zu Nietzsche und zu Hölderlin und zur Weisheit Ostasiens. Gerade in der letzten und entscheidenden Krise der Weimarer Republik ließ Heidegger sich durch die Not der Zeit zur Politik und gar auf einen verhängnisvollen zeitweiligen Irrweg rufen. So mußte er 1935 dem Freunde Karl Jaspers schreiben, dessen Gruß habe ihn sehr gefreut, denn die Einsamkeit sei „nahezu vollkommen“. Mit der Rede des Apostels Paulus vom Pfahl im Fleisch sagte er, ihm seien zwei Pfähle geblieben: die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats von 1933/34. Sicherlich konnte Heidegger dann nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Forderung einer „Kehre“ wieder die Zeit ansprechen; doch zuletzt verglich er sein Denken mit dem Malen Paul Cézannes, der sich in der Einsamkeit der Provence vergraben hatte.

Heideggers Denken wird auch heute noch aus den Kontexten heraus aufgenommen, in denen es einmal stand. Selbstverständlich muß die Auseinandersetzung, wie Heidegger sie vor allem seit 1919 mit Husserl führte, am Anfang dieses Bandes stehen. Anknüpfung und Entgegensetzung sind zugleich wirksam; Heidegger wurde zu einem Schicksal der phänomenologischen Bewegung, als er sich an die Spitze derer stellte, die alles Erreichte in der phänomenologischen Grundlegung von Philosophie noch einmal in Frage stellten. Zwar publizierte Husserl 1927 im selben Band seines Jahrbuches sowohl *Sein und Zeit* wie auch eine Abhandlung von Oskar Becker zur Ontologie der Mathematik; d.h. Husserl wollte seine beiden bedeutendsten Schüler mit Arbeiten vorstellen, die die transzendente Phänomenologie auf unterschiedliche Felder – das Feld der Geschichte und der Geisteswissenschaften, dann das Feld der Mathematik und der Naturwissenschaften – anwandten. Spätestens mit Heideggers Freiburger Antrittsrede vom Juli 1929 zeigte sich, daß die Jüngeren andere Wege gingen als Husserl und der Bruch unvermeidbar war. Wenn Heidegger in späten Erörterungen eine Phänomenologie des Unscheinbaren entfaltet, dann lassen sich eher Parallelen bei Merleau-Ponty als bei Husserl finden. Die Phänomenologie ist zu unterschiedlichen Ausgestaltungen geführt worden und so nicht mehr allein durch Husserls Ansatz erfäßbar.

Die Briefe, die von Jaspers und Heidegger gewechselt wurden, zeigen eindringlich, daß der einstige Heidelberger Psychiater den einstigen Theologen im Widerstand gegen die akademische Umwelt stützte. In der *Psychologie der Weltanschauungen* von 1919 hatte Jaspers auf Kierkegaard verwiesen, damit das „Leben“ Bergsons, Diltheys und Nietzsches auf die Existenz hin zugespitzt. Er hatte gezeigt, daß die Situationen, in denen wir stehen, zu Grenzsituationen werden und so auf den Augenblick verweisen können. Auch für diese Grenzsituationen suchte Heidegger in einer großen Besprechung des Buches von Jaspers die angemessene „Logik“. Mochte Jaspers die lebendigeren Impulse geben – mit der Frage nach der philosophischen Logik oder Sprechweise kehrte Heidegger doch wieder zu den logischen Untersuchungen Husserls zurück, die er in einer Auseinandersetzung mit Aristoteles sich aneignen wollte. Als Jaspers die Schrift Strindberg und van Gogh schickte, sah Heidegger darin in seinem großen Brief vom 27. Juni 1922 die Aufgabe, das Sein des Lebens oder des Daseins eigens zu bestimmen, damit die Verwurzelung des Philosophierens im Griechischen einer Kritik zu unterziehen. In diesem Brief sprach Heidegger von einer „Kampfgemeinschaft“, und Jaspers lud ihn nun für einen längeren Aufenthalt von acht Tagen nach Heidelberg, wo Heidegger ihm auch aus den Aristoteles-Interpretationen vorlesen konnte. Doch hat Jaspers weder das Anliegen dieser Aristoteles-Interpretationen noch das Anliegen von *Sein und Zeit* zu sehen oder gar aufzunehmen vermocht. Als er 1932 seine dreibändige *Philosophie* veröffentlichte, führte er das existenzphilosophische Anliegen in das traditionell Übliche zurück, indem er die Weltorientierung, die Existenzerhellung und die Lehre von den Chiffren des Transzendenten nebeneinander stellte. Hatte Heidegger die *Psychologie der Weltanschauungen* auf die Lehre von den Grenzsituationen ausrichten wollen, so fand er in dem neuen Werk das eigentliche Anliegen in den bewegenden Ausführungen über die Kommunikation; im übrigen sah er die Bemühungen um die Vorgehensweise einer neuen Philosophie zugunsten der Katalogisierung des Alten und Neuen aufgegeben. Das Nietzsche-Buch von Jaspers war für Heidegger nur das Siegel auf die Selbstpreisgabe der Philosophie zugunsten einer existenziellen Aufrüttelung des Menschen.

Als Jean Wahl 1937 in Paris ein Exposé zur Diskussion stellte, das sowohl Jaspers wie Heidegger in eine Existenzphilosophie einord-



nete, protestierten die beiden Betroffenen gleicherweise. Heidegger schrieb, es gehe in *Sein und Zeit* zwar um die Existenz und um Kierkegaard, doch könnten seine Bemühungen deshalb nicht in eine Existenzphilosophie eingeordnet werden. Weder Kierkegaard noch Nietzsche hätten die Seinsfrage erörtert, und Jaspers müsse überhaupt beiseite bleiben. Jaspers stellte klar, daß sowohl die Bemühungen Heideggers wie seine eigenen Bemühungen einer falschen Interpretation unterworfen würden, wenn ihre beiden Namen zusammengestellt würden. Sie seien zwar verbunden durch eine kritische Einstellung gegen die traditionelle Universitätsphilosophie und durch eine Rezeption Kierkegaards, aber getrennt durch die substantiellen Inhalte ihres Philosophierens.<sup>5</sup> Jaspers und Heidegger haben somit klar gesehen, daß die philosophischen Wege sich getrennt hatten. So kann uns auch der Briefwechsel wegführen von dem übergreifenden Titel „Existenzphilosophie“ und hin zu den Fragen, um die es in dieser Begegnung zweier Philosophierender wirklich ging.

Als Heidegger 1923 nach Marburg berufen wurde, konnte er schließlich seine ersten Schüler habilitieren: Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer und Gerhard Krüger (wobei auch schon das erste Verfahren, die Habilitation Karl Löwiths, erst nach Heideggers Rückkehr nach Freiburg abgeschlossen wurde). Heidegger war längst in einem durchaus kritischen Gespräch mit den besten unter seinen Schülern gewesen. So hatte er in einem ausführlichen Brief vom 21. August 1921 Karl Löwith dargelegt, daß die Freunde Oskar Becker und Karl Löwith sein Anliegen in unterschiedlicher Weise entstellten. Becker wolle ihn festlegen auf die philosophisch-wissenschaftliche Bemühung um spezielle Ontologien (wobei Becker später in steigendem Maße Heidegger eine Phänomenblindheit gegenüber bestimmten Phänomenen, etwa dem Leistungssinn der Geometrie und der Mathematik und dann dem Ästhetischen gegenüber, vorhielt). Löwith dagegen suche etwas ganz anderes, ein existenzielles Philosophieren. In Wahrheit gehe es ihm aber darum, aus seiner eigenen Faktizität oder Herkunft her die Logik für ein neues Philosophieren zu finden, damit den Boden für die Beckerschen Fragen und

<sup>5</sup> Vgl. Bulletin de la Société française de Philosophie XXXVII (1937), 161 ff, auch in *Jean Wahl: Existence humaine et transcendance*. Neuchâtel 1944. 39 ff und 113 ff; ebenfalls in *Otto Pöggeler: Jean Wahls Heidegger-Deutung*. – In: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1958), 437 ff, vor allem 441 f.

die Einweisung in existentielle Bemühungen zu finden. Als Löwith in seiner Habilitationsschrift von Heideggers *Fundamentalontologie* eine konkrete Ausbildung anthropologischer Fragen forderte, stellte Heidegger in einem Brief im August 1927 noch einmal die Mißverständnisse heraus: Becker und Löwith gingen viel subjektiver vor als er selbst, indem sie die Hermeneutik der Faktizität von Anfang an zum Beispiel „psychoanalytisch“ umgebogen hätten. Doch ließe sich eine Natur im Menschen nicht dem Geist anstücken; vielmehr gehe es darum, ein einheitliches Seinsverständnis für alle angezeigten Fragen zu finden und dafür in der Auseinandersetzung mit der großen Tradition die angemessene Logik zu gewinnen.

Das Problem der anthropologischen Konkretisierung der *Fundamentalontologie*, aber auch der Gefahr des Anthropologismus bedurften um so mehr der Klärung, als der Verfasser von *Sein und Zeit* in eine neue Nähe zu Max Scheler gekommen war. Löwith warf nicht nur die anthropologischen Fragen auf, sondern suchte auch mit Marx und Max Weber die Gesellschaftlichkeit des Menschen aufzuweisen. Heideggers Philosophieren sollte insofern doch als ein existenzielles entlarvt werden, als es sich mit seiner Nähe zur Theologie als eine bloße Säkularisierung der Christlichkeit Kierkegaards zu erweisen schien. Löwith hat dann mit Nietzsche den alles durchdringenden europäischen Nihilismus anerkannt und (etwa für die unhaltbare geschichtsphilosophische Tradition) die leitenden metaphysischen und religiösen Leitvorstellungen zu destruieren versucht. Der Rückgriff auf die bleibende „Natur“ sollte demgegenüber dem Philosophieren wieder einen Halt geben. Als Karl Löwith 1969 in dem Kolloquium der Heidelberger Akademie zum achtzigsten Geburtstag Heideggers dem einzigen Lehrer seiner Jugend mit einem Hinweis auf die Natur und die Natürlichkeit dankte,<sup>6</sup> wurde ihm sofort entgegengehalten, daß die Naturwissenschaft dieser Natur immer neue Aspekte entreiße, also von einer gegebenen Natürlichkeit gar nicht die Rede sein könne. In der Tat machte Heidegger für sein späteres Denken geltend, daß es von der Konfrontation mit Wissen-

<sup>6</sup> Vgl. Karl Löwith: *Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*. – In: Hans-Georg Gadamer (Hrsg.): *Die Frage Martin Heideggers*. Heidelberg 1969. S. 36 ff. Dem Aufsatz wurde später der Titel „Zu Heideggers Seinsfrage“ vorangestellt, obwohl die Seinsfrage im Sinne Heideggers gerade nicht berührt war. Vgl. Karl Löwith: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von Klaus Stichweh und Marc B. de Launay. Stuttgart 1981–1988, Bd. 8. 276 ff.

schaft und Technik herkomme; mit der Frage nach dem Verhältnis von Gestell und Geviert blieb also das Sein in seiner Mannigfaltigkeit und die Logik des Seinsverständnisses ein Problem. Über ein halbes Jahrhundert hinweg hielt die Schwierigkeit, Heideggers Ansatz überhaupt angemessen aufzunehmen, sich durch.

Das Jahr 1933 machte auch den Philosophierenden, klar, daß die Politik das Schicksal war (wie Napoleon zu Goethe gesagt hatte und Carl Schmitt wiederholte). Die jüdischen Schüler Heideggers mußten Deutschland in der großen Enttäuschung über die Option ihres Lehrers verlassen. Als Siegfried Landshut die Frühschriften von Karl Marx herausgegeben hatte, schien eine neue Erschließung noch von *Sein und Zeit* her möglich. In diesen Bemühungen mußte Herbert Marcuse erfahren, daß eine bleibende Anknüpfung an Heideggers Denken nicht möglich war. Leo Strauß hatte einen entscheidenden Anstoß durch Heideggers Lehrveranstaltungen über Aristoteles bekommen; in der Zeit einer neuen Verfolgung machte er mit Maimonides die klassische Tradition für die politische Philosophie wieder geltend. Hans Jonas hatte mit der existenzialen Interpretation seiner Lehrer Bultmann und Heidegger die gnostische Bewegung neu erschlossen. Die Maßlosigkeit des technischen Zugriffs auf die Natur und den Menschen selbst brachten für ihn die Fragen zurück, die zwischen Scheler und Heidegger verhandelt worden waren: muß man nicht einen teleologischen Zug im Seienden (daß der Mensch sein soll!) geltend machen, wenn man die Menschen verantwortlich machen will für die Folgen ihrer Techniken in fernen Zeiten?

Hannah Arendt war 1924 zum Studium zu Heidegger gekommen, als dieser den Schritt von seinen Aristoteles-Interpretationen zu *Sein und Zeit* tat. Bei Karl Jaspers konnte sie dann über den Begriff der Liebe bei Augustin promovieren. Mußte die Unterscheidung Augustins, daß wir die anderen Menschen nur gebrauchen und Gott allein genießen dürfen, nicht durch die Weise unterlaufen werden, in der Rilkes *Duineser Elegien* die Sterblichkeit und das Lernen der Liebe verflochten? Studien über die deutsche Romantik zeigten an der Gestalt der Rahel Varnhagen, wir schwer oder wie wenig eine Assimilation die soziale Entfremdung der Juden aufzuheben vermochte. Das Jahr 1933 brachte die Verfolgung und den Widerstand, damit den Weg in die Politik. Von Paris aus konnte Hannah Arendt für die Jugend-Aliyah nach Palästina wirken, von Amerika aus für den Auf-

bau einer jüdischen Armee gegen Hitler sich einsetzen. Diesen Widerstand reflektierte das große Buch über Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. blieb auf diesem Weg überhaupt noch eine Gemeinsamkeit mit Heidegger und eine Möglichkeit, dem Denken Heideggers einen Sinn zu geben?

Hannah Arendts Buch *Vita Activa* nimmt von Aristoteles her Auseinandersetzungen unserer Zeit auf. Die *vita activa* wird nicht mehr hierarchisch auf eine *vita contemplativa* hingeeordnet, vielmehr wird die Eigenständigkeit der Praxis oder des Handelns betont. Dem Handeln wird nicht nur die *techné* zur Seite gestellt, sondern die Dualität des Herstellens, das mit Werken eine Welt aufstellt, und der Arbeit oder der Mühe, die in den alles verzehrenden Prozeß des Lebens einfügt. Das Handeln wird gefaßt als ein Miteinanderhandeln Vieler, das Neues hervorbringen kann. Der Einzelne tritt so mit seinen Werken und Taten in die „Öffentlichkeit“. Indem *Sein und Zeit* die Vielen einschmolz in die Anonymität des Man, schnitt es diesen Weg zum Handeln als Miteinanderhandeln ab. Wenn dennoch schließlich darauf hingewiesen wurde, daß die Schicksale der Einzelnen durch Mitteilung und Kampf das Geschick einer Generation und eines Volkes aufbauen, dann kam mit der Rede vom „Volk“ ein obsolet gewordener Begriff ins Spiel, der auf politische Irrwege führen mußte. Mit dem Handeln bringt Hannah Arendt die Sphäre der Politik ins Spiel, von der in *Sein und Zeit* nicht die Rede ist. Mit der *Nikomachischen Ethik* wird die Politik auf etwas Normatives verpflichtet, das „Teilnehmen und Mitteilen von Worten und Taten“<sup>7</sup>; doch um der Eigenständigkeit des Handelns willen wird die Einsicht nicht zugelassen, daß jene Handelnden Macht gewinnen, die unter den Bedingungen des Mangels und der Dürftigkeit die stärksten Tendenzen des Arbeitens und Herstellens zur Geltung bringen. Demgegenüber sieht Heidegger auf den Prozeß des Hervorbringens, dem er seine verlorene Tiefe zurückgewinnen will. So muß Politik für ihn der Frage unterstellt werden, ob sie dem Vordringen der Technik Rechnung trägt und die Verabsolutierung des technischen Zugriffs brechen kann.

Übereinstimmung besteht darin, daß es eine politische Philosophie nicht geben könne – nämlich nicht in dem platonischen Sinn,

<sup>7</sup> Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom Tätigen Leben*. 2. Aufl. München 1981, 190.



daß das Wissen das Handeln anleiten müsse und so eigentlich die Philosophen Könige werden sollten. Hannah Arendt übernimmt Heideggers Platon-Interpretation, die die Idee aus dem Vorblick eines Herstellenden auf das Herzustellende versteht und damit nach Hannah Arendt das Handeln aufspaltet in ein Wissen und Tun. Die neuzeitliche Wissenschaft und Technik soll diese Orientierung am Herstellen weiterführen und den Menschen schließlich im Prozeß bloßer Arbeit untergehen lassen. Auch nach Hannah Arendt führen Liberalismus wie Sozialismus eine säkularisierte christliche Ausrichtung auf das „Leben“ fort, wobei dann die liberalistische Hoffnung auf eine unsichtbare Hand über den Konkurrenzmechanismen schon auf sozialistische Gedanken verweist. Doch weist Hannah Arendt in ihrem Buch *Über die Revolution* darauf hin, daß nicht nur die griechische Polis, sondern auch die Begründung der Republik in der amerikanischen Revolution, dazu die Tendenzen zu Räte-Systemen in der Arbeiterbewegung das gefährdete Miteinandersprechen und Miteinanderhandeln zur Geltung brachten.

Hat es ein Gespräch über die Rolle des tätigen Lebens, die für das Philosophieren grundlegend ist, gegeben? Für Heidegger wird man das nicht sagen können; er ist auf dem einmal eingeschlagenen Weg geblieben. Im Humanismus-Brief war bestimmt worden, daß das Denken selbst das eigentliche Handeln sei, nämlich ein Hervorbringen und somit von „dichterischem“ Charakter. Diese Bestimmung hat Heidegger auch am Ende seines Lebens unverändert festgehalten – zum Beispiel in dem Brief, den er 1974 zu einem Heidegger-Kolloquium in Beirut sandte.<sup>8</sup> Hannah Arendt hat von ihrer Seite aus dagegen dem Weg ihres Lebens einen Sinn abzuringen versucht. In ihrem Artikel zum achtzigsten Geburtstag Heideggers sieht sie diesen als einen Denker, der im Denken als dem einsamen Mit-sich-selbersprechen wohnt, der sich deshalb genauso wenig wie Platon bei den Fahrten nach Syrakus in die Sphäre der Politik finden kann, wo es im Handeln unter Vielen immer auch um den Kompromiß gehen muß. Das Nachlaßwerk *Vom Leben des Geistes* will zeigen, wie dieses Denken, das durchaus antagonistisch zum Handeln stehe, sich in der

<sup>8</sup> Vgl. G. Neske, E. Kettering (Hrsg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen 1988, 275 f. Dort auch 232 ff der im folgenden genannte Geburtsstagsartikel von Hannah Arendt. Zum folgenden vgl. ferner *Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes*. Bd. 2. München 1979. 164 ff: „Heideggers Wille zum Nicht-Wollen“.

christlichen Ära und in der Neuzeit auch das Handeln zu unterwerfen versuchte, indem dieses Handeln nicht vom Handelnkönnen unter Vielen her gefaßt wurde, sondern als ein Wollen, das die Freiheit seiner Selbstbestimmung will. Heidegger habe in seiner „Kehre“ aus bitteren politischen Erfahrungen heraus dieses Wollen gebrochen und zurückgeführt zur Gelassenheit eines Seinlassens. – Sicherlich werden wichtige Züge von Heideggers Denken durch diese Charakterisierung getroffen. Die Logik der Seinsfrage, um die es Heidegger entscheidend ging, wird kaum berührt; sie wird eher auf der Linie gesucht werden müssen, die von der Phronesis des Aristoteles zur Urteilskraft Kants führt. Hannah Arendt hat den dritten Teil ihres Werkes über die Urteilskraft nicht mehr ausarbeiten können. Doch zeigt die vorgetragene Auseinandersetzung mit Heidegger, daß auch bei ihr die Festlegung des frühen Philosophierens Heideggers auf die „Existenz“ und die angebliche Dramatik der „Kehre“ Heideggers eigentliches Fragen verdeckt.

Als Heidegger zum Wintersemester 1928/29 nach Freiburg zurückkehrte, schlug er neue Wege ein. Davon sprechen auch die Schriften, die dann von Schülern vorgelegt wurden. So können z.B. die Arbeiten von Walter Bröcker zeigen, daß Aristoteles nicht mehr von der Einfügung des Seins (der *ousia*) in unterschiedliche Zeitigungsweisen her aufgenommen wird; vielmehr wird gefragt, wie überhaupt den Unterscheidungen der Seinsweisen ein „Am-Werksein“ (die *energeia*) zugrunde liegt. So kann Aristoteles zurückverweisen auf die vorsokratischen Denker, aber auch zusammengehen mit Nietzsche und Hölderlin. Obgleich Heidegger als Nachfolger Husserls nach Freiburg zurückkam, brach unmittelbar nach der Antrittsvorlesung das Gespräch mit seinem Lehrer ab. Für jeden, der sich der phänomenologischen Philosophie verpflichtet wußte, mußte die Trennung der Wege ein Problem bleiben. Eugen Fink hat als Privatassistent Husserls die Arbeit seines Lehrers bis zu dessen Tod unterstützt. Wenn er dann ins Ausland nach Löwen ging (wohin Husserls Nachlaß gerettet worden war), zeigten seine Lehrveranstaltungen über Husserls phänomenologische Reduktion, Hegels *Phänomenologie des Geistes*, Heideggers Begriff der *Aletheia* und Rilkes *Duineser Elegien*, daß er längst die Impulse Heideggers aufgenommen hatte. So stellen z.B. seine Arbeiten uns vor die Frage, ob denn überhaupt Husserls und Heideggers Wege noch zusammenzubrin-

gen sind oder nicht überhaupt andere und dritte Wege von uns verlangen.

Diese anderen Wege werden heute vielfach unter dem Namen einer hermeneutischen Philosophie vorgestellt. Damit treten Diltheys Anstöße gleichberechtigt neben Husserls Wegweisungen; in jedem Fall wird auch das ursprünglichere Denken, das von Heidegger beansprucht wurde, wieder zurückgebunden an die Rezeption der großen philosophischen Tradition wie auch an die Aufgaben eines geisteswissenschaftlich orientierten Philosophierens oder einer Rehabilitierung der Praktischen Philosophie. Man darf nicht verkennen, daß Heidegger selber auf seinem eigenen Weg bestanden und alle diese Bemühungen als Rückfall auf Altbekanntes abgewiesen hat. So schrieb er 1973 zu einem Versuch, unterschiedliche Formen hermeneutischer Philosophie abzugrenzen und diese hermeneutische Philosophie als einen der Wege heutigen Philosophierens zu legitimieren: „Die ‚hermeneutische Philosophie‘ ist die Sache von Gadamer; sie ist ein gutes Gegengewicht gegen die ‚analytische Philosophie‘ und die Linguistik. Auf die Dauer wird auch hier das Ge-Stell innerhalb der absterbenden ‚Geisteswissenschaften‘ die Oberhand bekommen. Die soziologisch-psychoanalytische Phraseologie hat sich im Journalismus bereits so festgesetzt, daß alle noch bestehenden Dämme gegen die allgemeine Verflachung von dieser gebrochen und von seichten Wassern überspült werden.“ Heidegger hat immer darauf bestanden, daß es einen nachzugehenden Weg von Platon zu Plotin, von Plotin zu Hegel und dann von Hegel zu Heidegger nicht gebe; mit der Rehabilitierung der Praktischen Philosophie wollte er nichts zu tun haben. Auch die Parallelisierung mit neomarxistischen Tendenzen wies er als Rückfall hinter das „Dasein“ in das altbekannte Bewußtsein ab; so brieflich 1974: „Die vom Marxismus geforderte Bewußtseinsänderung ist nur eine weitere Verstrickung in die Bewußtseinssphäre, und hier haben auch die heute umlaufenden Phrasen vom ‚Selbstverständnis‘ und ‚Identität‘ ihren undurchdachten und brüchigen Boden.“<sup>9</sup> Die heutigen Versuche, Heidegger auf eine hermeneutische Philosophie zu beziehen, können jedoch gel-

<sup>9</sup> Die brieflichen Äußerungen Heideggers sind zitiert in meinem Buch: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München 1983, 395. Dort ist auch 247 ff die Darstellung der hermeneutischen Philosophie wieder abgedruckt, auf die Heidegger sich bezog.

tend machen, daß Heidegger in seinen Lehrveranstaltungen seit 1919 nicht nur Dilthey aufnahm und eine Geschichte der Hermeneutik ausarbeitete, sondern die gesuchte Logik eines neuen Philosophierens als eine formal anzeigende Hermeneutik entfaltete. Warum Heidegger diesen Ansatz nach 1929 noch einmal so korrigierte, daß er auch die alten Titel aufgab, bleibt zu fragen.

Paul Ricoeur hat zu zeigen versucht, daß Hermeneutik als reflektierte Wiederherstellung eines Sinns auch das Mißtrauen und den Verdacht gegen die Bildung von Idolen und damit auch die Ideologiekritik der Marx, Nietzsche und Freud in sich aufnehmen müsse. So kehrten jene Fragen und Infragestellungen wieder, wie sie zwischen Heidegger, Becker und Löwith schon in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg und noch im Umkreis von Husserls neuem Aufbau der Philosophie diskutiert wurden. Was dann in Paris als Dekonstruktion und Postmodernismus entfaltet wurde, suchte sich der hermeneutischen Verpflichtung auf das Gemeinsame (mochte dieses auch etwas Geschichtliches sein) zu entziehen. Emmanuel Levinas ist sicherlich einer der ersten gewesen, die Heideggers Denken nach Frankreich holten. Eine grundsätzliche Kritik an Heidegger war vorausgesetzt, als Levinas 1963 einem Aufsatz den Titel „Die Spur des Anderen“ gab: Wir sind nicht nur auf der Spur zum Eigenen, wie Heidegger voraussetzt, vielmehr verweist der Andere in seiner unausschöpfbaren Andersheit auf ein sich entziehendes Unendliches, und so sind wir immer schon auf die Spur des Anderen gesetzt. Jacques Derrida konnte diesen Aufsatz noch einbeziehen, als er unter dem Titel „Gewalt und Metaphysik“ seine große Auseinandersetzung mit Levinas schrieb. Er verband die Rede von der Spur des Anderen mit Freuds Rede von jener Spur, in der sich das Unbewußte meldet und gerade über Traumata das Gedächtnis aufbaut. Wenn alles Philosophieren sich in ein übergreifendes Gespräch einfügen muß, dann wird der Anspruch auf Unmittelbarkeit für dieses Gespräch gebrochen, wenn das Andere mit seiner Abwesenheit sich nur noch in eingeschriebenen Spuren zeigt. „Dekonstruktion“ meint dann, daß es den Wissenschaften und der Philosophie zwar um Strukturen geht, aber doch vor allem um deren Einfügung in ein unabschließbares Offenes. Der Anspruch der „Postmodernität“ weist jedes Zusammenfassen des Erkennbaren in einem System oder auch nur in der einen Geschichte zurück. So konnte Nietzsches Kri-



tik an der europäischen Tradition neu wirksam werden: Der Wille zur Macht wurde nicht mehr mit Heidegger metaphysisch als das eine Sein gefaßt, sondern als eine Fülle von Perspektiven, die auch dem Erkennen eine unaufhebbare Pluralität geben.

Kann diese Auffassung vom Erkennen und Philosophieren sich nicht mit Heideggers spätesten Denkversuchen verbinden und jenes Motto reklamieren, das Heidegger über seine Gesamtausgabe setzte: „Wege – nicht Werke“ (aber Wege im Plural)? Die Beziehung zum französischen Denken war für Heidegger von jeher wichtig; die Freunde in Frankreich, schließlich die Seminare in der Provence bestimmten sein Wirken gerade im hohen Alter entscheidend mit. So konnte der Achtzigjährige sagen: „Die Franzosen haben Achtung vor dem Geist! Die Deutschen wissen nicht, was er ist.“ Die Abwehr von Einwendungen bestätigte das Gesagte noch einmal: „Ja, viele haben keine Achtung vor dem Geist, aber *haben* manchmal Geist.“ Wenn den Deutschen aus der Zeit des deutschen Idealismus „ein fast natürlich zu nennendes Verhältnis zum Geist“ zugesprochen wird, dann zeigt sich, daß dieser traditionelle Titel auf eine Aufgabe verweist: das Dasein als eine Offenheit zu fassen, zu der die Geschichte gehört.<sup>10</sup>

Die folgenden Referate über Heideggers Verhältnis zu Husserl, Jaspers, Löwith, Hannah Arendt, Eugen Fink und dann zu den Ansätzen der hermeneutischen Philosophie, der Dekonstruktion und des Postmodernismus können nur in exemplarischer Auswahl von der Weise sprechen, wie Heideggers Denken im Gespräch unserer Zeit stand und steht. Die maßgeblichen Versuche aus diesem Gespräch bestimmen auch noch das Echo, das heute aus den verschiedensten Teilen der Welt zu Heideggers Denkversuchen zurückkommt. Sieht man die Referate im Zusammenhang, dann wird auch deutlich, wie oft das Gespräch dort, wo es versucht wurde, ausblieb. Sichtbar wird, wie wenig Heideggers Anliegen verstanden wurde, aber auch, wie wenig Heidegger oft jene, die er zur Philosophie geführt hatte, in deren eigenen Anliegen sah. So verlangt die Frage, wie Heidegger die Philosophie neu einbrachte in das Gespräch der Zeit, immer noch neue Bemühungen und Antworten.

<sup>10</sup> Vgl. den Bericht von Richard Wisser in *Neske, Kettering* (Hrsg.): *Antwort*. a.a.O., 50.

Ein besonderer Dank gebührt Herrn Dr. Hermann Heidegger, dem Verwalter des Nachlasses von Martin Heidegger, für die Erlaubnis, daß drei ausgewählte Briefe Heideggers an Karl Löwith in diesem Band mitgeteilt werden können — als eines der vielen Zeugnisse dafür, wie intensiv Heidegger sich in das Gespräch der Zeit über die Aufgaben der Philosophie hineingestellt hat. Herr Dr. Hartmut Tietjen hat die Briefe freundlicherweise transkribiert und kommentiert.

## Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith\*

19. August 21

Lieber Herr Löwith!

In Ihrem Brief handelt es sich um ein Doppeltes: 1.) um eine Rechtfertigung Ihrer selbst, 2.) um die „richtige“ Interpretation „meiner

---

\*

### *Bemerkungen zur Edition*

Die hier abgedruckten drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith vom 19. August 1921, 20. August 1927 und 18. Juli 1937 gehören in unterschiedlicher Hinsicht zu den bedeutsamsten des nicht vollständig erhaltenen Briefwechsels. Die beiden erstgenannten Briefe fallen in die für Löwith entscheidende Zeit vor der Promotion (27. 4. 1922) und der Habilitation (30. 6. 1928). Heidegger nutzt die Vorlage der Endfassungen von Löwiths Dissertation und Habilitationsschrift zur Besinnung auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis und zur Klarstellung der Motive, faktischen Voraussetzungen und Grundstellungen seines eigenen Denkens. Ungeachtet der sachlich-philosophischen Differenzen und Mißverständnisse, die ihn zur Klarstellung des eigenen Ansatzes drängen, ermutigt Heidegger den Schüler zur kritischen Eigenständigkeit auch gegenüber dem Lehrer und nimmt Löwiths Habilitationsschrift an. Der Brief vom 18. Juli 1937 zeigt, daß die Beziehung zwischen Heidegger und Löwith jene – im übrigen in ihrem Verlauf und Ergebnis umstrittene – Unterredung über Heideggers politisches Engagement überdauerte, die anlässlich des Aufenthalts Heideggers in Rom Anfang April 1936 geführt worden war.

In der vorgelegten Edition der drei Briefe sind Abkürzungen ausgeschrieben; die Zeichensetzung wurde behutsam den heutigen Regeln angeglichen.

Dezember 1989

Hartmut Tietjen

Philosophie“. Vor einem Jahr von Meßkirch aus habe ich Ihnen gesagt, was ich vermisse; und ich sagte dasselbe zu Becker<sup>1</sup> (zu einem anderen Menschen hätte ich mich *nie* darüber geäußert) nur aus der Motivierung: Sie stehen in der Tendenz, an der Universität sich den „Doktor“ zu erlangen. Wie man den Titel einschätzt, wie es andere machen usf. ist gleichgültig; ich nehme die Sache *so* ernst, wie ich *vor mir selbst muß*.

Wie weit *diese* Tendenz mit Ihrer (von mir ganz freigegebenen) Stellung zur „wissenschaftlichen Philosophie“ (worüber nachher) im existenzmöglichen Zusammenhang steht, darüber darf ich nicht urteilen. Ich muß Sie so nehmen, wie Sie sich mir geben – womit ich nicht sage, daß ich Sie primär und eigentlich je als meinen „Doktorandus“ angesehen hätte. In der Hinsicht wissenschaftlicher Arbeit ist mir (weil ich mich mehr um Sie als um einen anderen bekümmere) eine *gewisse* Leitung Pflicht. Und auch das „wissenschaftliche Lebensverhältnis“ ist ein anderes als bei „Wissenschaften“. Primär und isoliert liegt mir an einer Definition der Philosophie gar nichts – sondern nur, sofern sie zur existenziellen Interpretation der Faktizität mitgehört.

Eine Diskussion über den Begriff der Philosophie in diesem abgelösten Sinne ist zwecklos – also auch die Erörterung der „Wissenschaftlichkeit“.

Ich muß nun die Rede auf mich selbst bringen.

Zunächst hängt die Diskussion an dem Grundfehler, daß Sie und Becker mich (hypothetisch oder nicht) an Maßstäben wie Nietzsche, Kierkegaard, Scheler und irgendwelchen schöpferischen und tiefen Philosophen messen. Das ist unverwehrt, – aber dann ist zu sagen, daß ich kein Philosoph bin. Ich bilde mir nicht ein, auch nur etwas Vergleichbares zu machen; es steht gar nicht in meiner Absicht.

Ich mache lediglich, was ich muß und was ich für nötig halte, und mache es, wie ich es kann; ich frisiere meine philosophische Arbeit nicht auf Kulturaufgaben für ein „allgemeines Heute“. Ich habe auch nicht die Tendenz Kierkegaards.

<sup>1</sup> Oskar Becker, Philosoph und Mathematiker (5. 9. 1889–13. 11. 1964). Promotion Leipzig 1914, Habilitation Freiburg i. Br. 1922. Assistent Husserls in der Nachfolge Martin Heideggers 1923; a.o. Prof. Freiburg 1928, o. Prof. Bonn 1931. *Mathematische Existenz*. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene. – In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle 8 (1927), 441–809.



Ich arbeite konkret faktisch aus meinem „ich bin“ – aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft – Milieu – Lebenszusammenhängen, aus dem, was mir von da zugänglich ist als lebendige Erfahrung, worin ich lebe. Diese Faktizität ist als existenzielle kein bloßes ‚blindes Dasein‘; es liegt das mit in der Existenz, d.h. aber, ich lebe es – das „ich muß“, von dem man nicht redet. Mit dieser *Soseins-Faktizität*, dem Historischen, wütet das Existieren; d.h. aber, ich lebe die inneren Verpflichtungen meiner Faktizität und so radikal, wie ich sie verstehe. – Zu dieser meiner Faktizität gehört – was ich kurz nenne –, daß ich „christlicher Theologe“ bin. Darin liegt bestimmte radikale Selbstbekümmern, bestimmte radikale Wissenschaftlichkeit – in der *Faktizität* strenge Gegenständlichkeit; darin liegt das „geistesgeschichtliche“ historische Bewußtsein, – und ich bin das im Lebenszusammenhang der *Universität*.

Das „Philosophieren“ ist nur faktisch existenziell mit der Universität verknüpft, d.h. ich behaupte nicht, daß es nur *da* Philosophie gäbe, sondern daß Philosophieren gerade ob seines existenziellen Grundsinnes an der Universität seine eigene Vollzugsfaktizität, damit ihre Grenzen und Beschränkung hat.

Das schließt nicht aus, daß von Universitäten ein „großer Philosoph“, ein schöpferischer, ausgehen kann und schließt nicht aus, daß das Philosophieren an der Universität nichts als *Pseudowissenschaft* ist, weder Philosophie noch Wissenschaft. Was dann Universitätsphilosophie ist, kann man nur durch sein Leben beweisen.

Es läßt sich also gar nicht aufrechnen, wer von Ihnen beiden mich richtig versteht – auf wessen Seite ich gehöre; und was ich sage, soll keine faule Vermittlung sein, im Gegenteil: Sie und Becker stehen mir gleich *fern* – nur nach verschiedenen Richtungen. Ich war mir immer darüber klar, daß Sie das Christliche ebenso wenig mitnehmen wie Becker, und ich habe Sie nie so verstanden, als käme es Ihnen darauf an, hier Übereinstimmung zu suchen – ich habe Sie so wenig zu beeinflussen gesucht wie Becker. Sie beide nehmen ein anderes an mir als wesentlich – was ich nicht trenne – und was wiederum nicht so ist, daß es sich das Gleichgewicht hält: das wissenschaftliche, theoretisch begrifflich forschende und das eigene Leben. Die wesentliche Weise der existenziellen Artikulation meiner Faktizität ist die wissenschaftliche Forschung, – so wie ich sie vollziehe. Dabei ist für mich nie Motiv und Ziel des Philosophierens, den Bestand von

objektiven Wahrheiten zu vermehren, weil die Objektivität der Philosophie – so weit ich verstehe und wonach ich faktisch gehe – etwas eigenes ist. Das schließt aber nicht aus – vielmehr für mich liegt es im Sinn meines Existierens –: strengste Gegenständlichkeit der Explikation. Die gegenständliche Strenge betrifft keine Sache – sondern die historische Faktizität.

Ich kann die Forschung betonen, aber in prinzipiell anderer Bekümmerrichtung als Becker. Ich nehme die Person entscheidend wichtig, aber in den Vollzugsmöglichkeiten, die ich ehrlicher-weise lediglich zur Verfügung habe, ohne Absicht auf Schöpfung, also mit der Gefahr, an den Großen gesehen, leeres Stroh zu dreschen, wenn ich von *mir* selbst aus nur noch wirklich dresche. Daß auch das oft versagt, weiß ich leider zu gut.

Daß Sie das Wie meines Philosophierens mit der Bekümmerrichtung „theoretisch“ nicht zusammenbringen, glaube ich gern. Dieses Zusammen ist kein Thema der theoretischen Aufwicklung. Ich kann mein „ich bin“ nicht anders machen, sondern nur so oder so ergreifen und sein.

Auch in der Destruktion will ich und erträume ich nicht eine Ansich-Objektivität; es ist die eigene Faktizität, die „unterschoben“ wird – wenn Sie wollen. Es kommt nur darauf an, ob eine alles verstehende Scheinunpersönlichkeit mehr leistet als das Drauflosgehen auf die Dinge, wo man allerdings *selbst dabei sein* muß, sonst ist es kein Zufassen. Man ist objektiv dann einseitig dogmatisch, philosophisch aber doch „absolut“ *gegenständlich streng*.

## II.

Jaspers schrieb mir, ich täte ihm mehrfach Unrecht.<sup>2</sup> Meine Antwort: Husserl und andere haben das auch konstatiert – für mich aber nur

<sup>2</sup> Heideggers kritische Rezension von Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*, auf deren Veröffentlichung Heidegger damals verzichtete. Vgl. Brief von Jaspers an Heidegger vom 1. 8. 1921: „Dann möchte ich auch gern mit Ihnen über Ihre Kritik sprechen, die ich nun genau gelesen habe ... Einige Urteile fand ich ungerecht.“ Vgl. ferner den Antwortbrief Heideggers an Jaspers vom 5. 8. 1921: „Daß ich Ihnen mehrfach Unrecht tue, sagte auch Husserl; für mich ist das nur Beweis, daß ich mindestens *versucht* habe zuzugreifen.“

das Zeichen, daß ich mindestens *versucht* habe zuzugreifen, statt die „Resultate“ des Buches in einem imaginären Wissenschatz imaginär zu registrieren.

Es kommt nur darauf an, daß jeder das macht, was er kann; letztlich ist er im Machen dabei – unreflektiert –, auch wenn er eine ganz reflektierte „Philosophie“ hat.

Ich bin vielleicht viel weniger objektiv wie Sie. Sie sind, soweit solche Etiketten etwas sagen, *objektiver* Relativist; ich dagegen *dogmatischer* subjektiver Relativist, d.h. ich fechte meine „Position“ durch – und bin gegen andere „ungerecht“ in der Erkenntnis, daß ich selbst „relativ“ bin. Aber diese Deutung interessiert mich gar nicht, ich will keine neue Richtung in die Philosophiegeschichte einführen.

Was ich beim Lehren an der Universität will, ist: daß die Menschen *zugreifen*. Die alte Universität kann man nicht dadurch überwinden, daß man den „Intellektualismus“ von verknöcherten Dozenten lächerlich macht und solchen Individuen gegenüber sich als den reicherem, lebendigerem und tieferem fühlt und beredet, sondern so, daß man in die Vollzugsursprünge des Überlebenden zurückgeht in der heutigen Faktizität und bei sich selbst entscheidet, was man kann. Was wird – ob wir in 50 Jahren noch Universitäten haben –, wer weiß das – es sind ja keine Institute für die Ewigkeit. Aber das eine haben wir in der Hand, ob wir uns in Stimmungen abquälen und über mögliche Urkulturen nachsinnen, oder ob wir uns *opfern* und in die *existenzielle* Beschränkung und Faktizität uns zurückfinden, statt uns an Programmen und universalen Problemen abzureflekieren. Den meisten jungen Leuten geht es heute viel zu gut – vor allem geistig; es steht ihnen und früh alles zu Gebote – Reisen, Literatur, Kunst u.s.f. Ich möchte keinem meine Studentenzeit wünschen, ich möchte sie aber auch nie hergeben.

Sie haben mich *nicht* mißverstanden, aber *etwas* verstehen Sie nicht, wie Sie es selbst gut formulierten; darauf vermag ich nur zu antworten: ich kann nicht anders, ohne mich selbst aufzugeben. Das wird *Ihnen*, denke ich, genügen.

Becker hat mich mißverstanden, weil er dasselbe etwas *isoliert* zu gut verstanden hat. Beides ist gleichgültig. Entscheidend nur das Eine: daß wir uns insofern verstehen, daß es für jeden von uns gilt, sein Letztes dafür radikal einzusetzen, was und wie jeder das unum-necessarium versteht. Dem „System“, der „Lehre“, „Position“ nach

sind wir vielleicht weit auseinander — aber gerade so *zusammen*, wie Menschen allein echt zusammen sein können: in der Existenz.

Es ist ganz gut, daß Sie gereizt wurden und sich Luft gemacht haben in Ihrem Brief. Auszusetzen habe ich nur das eine: daß Sie mich im Verhältnis zu der Deutlichkeit, mit der Sie mich interpretieren und abmessen, noch viel zu wichtig nehmen.

Aber Sie müssen selbst entscheiden, wie weit ich Ihnen „schade“ oder nütze.

Ich kann mit Menschen nicht umgehen. Und eine „Führung“ wird immer ungeschickt; ich habe Ihnen auch gar nichts zu sagen; was ich Becker gegenüber über Sie bemerkte, haben Sie *einmal* von mir gehört, allerdings nicht mit der direkten Wirkung, daß Sie sich spontan wehrten.

Wollen Sie Sonntag Abend mit Becker kommen?

Herzlichen Gruß

Ihr

Martin Heidegger



Todtnauberg, 20. August 27

Lieber Herr Löwith!

Ihre drei Briefe<sup>3</sup> habe ich erhalten und danke Ihnen dafür. In den ersten Augusttagen habe ich nicht geantwortet, weil ich Ihre Arbeit erst zu Ende durchlesen wollte. Sie war jedoch in meiner Bücherkiste verpackt, die als Frachtgut 10 Tage unterwegs war. Inzwischen bat mich Husserl nach Freiburg, wo ich längere Zeit war. Seit einigen Tagen bin ich wieder zurück und habe noch ein Stück Ihrer Arbeit gelesen.

Ich nehme sie als Habilitationsschrift an. Sie ist gegenüber dem ersten Entwurf ganz wesentlich verändert, sowohl im Niveau der Fragestellung als auch in der Durchsichtigkeit des Aufbaus und der sprachlichen Darstellung.

Ob Sie sachlich mit mir übereinstimmen oder nicht, ist für mich kein Gesichtspunkt für Annahme und Nichtannahme; auch nicht, ob Sie meine Arbeit in allen grundsätzlichen Aufgaben verstanden haben oder nicht. Daß Sie sich stellenweise die Kritik zu leicht gemacht haben und die Schwierigkeiten der Probleme und ihrer Voraussetzungen unterschätzen, habe ich in Ihrem Interesse lediglich in Randnotizen angemerkt.

Die versteckten Angriffe und überlegenen Seitenhiebe gehören zur Stimmung, in der man seine ersten Sachen herausbringt. Nach einem Jahrzehnt beruhigen sich solche Gesten, vorausgesetzt, daß einer imstande ist, alle Leidenschaft gesteigert in *das sichere Strombett einer aufrührenden Lebensarbeit* zu lenken.

Ich will die Sache sobald als möglich vor die Fakultät bringen. Der weitere Verlauf hängt davon ab, ob die freie Stelle besetzt ist und ob die Habilitation Freiling<sup>4</sup> erledigt ist. In der letzten Sache hat sich inzwischen eine starke Opposition breit gemacht, so daß Jaensch<sup>5</sup> die

<sup>3</sup> Briefe Karl Löwiths an Martin Heidegger vom 2., 10. und 17. August 1927.

<sup>4</sup> Heinrich Freiling; promovierte 1923 bei Erich Jaensch in Marburg mit der Arbeit: *Über die räumliche Wahrnehmung der Jugendlichen in der eidetischen Entwicklungsphase*. — In: Zeitschrift für Sinnespsychologie. Leipzig 55 (1923).

<sup>5</sup> Erich Rudolf Jaensch, geb. 1883 in Breslau. Privatdozent Straßburg 1911, a.o. Prof. Halle 1912, Prof. f. Psychologie in Marburg 1913. *Zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen*. 1909; *Über die Wahrnehmung des Raumes*. 1911; *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Struktur im Jugendalter*. 1923.

Angelegenheit nicht so rasch betrieb, wie er ursprünglich vorhatte. Er hofft, die Sache mit Hilfe von Mahnke<sup>6</sup> als „Schulmann“ durchzudrücken; ich habe mich, da ich von der Sache nichts verstehe, weder von der Psychologie noch von der Pädagogik, aber auch mit Rücksicht auf Ihre Angelegenheit, für eine Neutralität entschieden, was sonst nicht nach meinem Geschmack ist. Auf einen Kuhhandel lasse ich mich freilich auch nicht ein. Soweit ich sondiert habe, glaube ich nicht, daß mit ernsten Widerständen zu rechnen ist. Jaensch wird zwar Angst bekommen, wenn er merkt, daß Sie „auch“ Anthropologie treiben und er wird sich die Angelegenheit so auslegen, als seien Sie von mir gegen ihn vorgeschickt. Möglich ist auch, daß wenn die Habilitation in Gang kommt, Hartmann bei seinen Freunden Gegenarbeit leistet.

Aber das sind Dinge, die Sie nicht ernstlich beunruhigen sollen. Sie werden gut tun, sich schon etwas die Themata für die Probevorlesung vor der Fakultät und die öffentliche Antrittsvorlesung zu überlegen.

Ob die Berufung erfolgt ist für die freie Stelle, weiß ich nicht, da ich Sonntag gleich abreiste und seitdem nicht mehr von Marburg hörte. Beim Begrüßungsabend kamen die prominenten Herren und ihr Anhang ziemlich spät. Es entwickelte sich – sit venia verbo – eine solche ... Kriecherei um den Minister<sup>7</sup> und Schmidt-Ott<sup>8</sup>, daß mich das Ganze anekelte. Anderntags stak ich von morgens 9 Uhr bis nachmittags 4 Uhr im Talar. Die physische Anstrengung wäre zu ertragen gewesen; schlimmer war die seelische. Was da an Banalität und Barbarei geleistet wurde, ist eine Schande. Was in den beiden folgenden Tagen nachkam, ist vermutlich noch schlimmer geworden.

Für den Schritt, den Sie mit der Habilitation wagen, werden Sie sich im Klaren sein. Man muß es ertragen können, übergangen zu werden und muß imstande sein zu warten. Besonders heute ist das

<sup>6</sup> Dietrich Mahnke (1884–1939). Dr. phil. Freiburg 1922, Priv.-Doz. ebenda 1926. Schüler Husserls; o. Prof. Marburg 1927. Mahnke kam aus dem Schuldienst.

<sup>7</sup> Carl Heinrich Becker, Orientalist und preuß. Politiker (1876–1932). Prof. in Heidelberg, Hamburg, Bonn und Berlin. Seit 1916 im Preuß. Kultusministerium, 1921 und 1925–1930 preuß. Kultusminister.

<sup>8</sup> Friedrich Schmidt-Ott, Dr. jur., Dr. theol., phil. et med. h.c., Dr. Ing. e.h., Preuß. Kulturpolitiker (1860–1956). Seit 1895 im Preuß. Kultusministerium, 1917/18 Kultusminister; gründete 1920 die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, deren Präsident er bis 1934 war.

Ganze ein Glückspiel. Daß Natorp meinen Duns Scotus<sup>9</sup> besonders schätzte und daß meine Freiburger Lehrtätigkeit wirksam war und daß man mich als einen bequemen harmlosen jungen Mann nahm, sind Zufälle. Heute würde ich vermutlich nie berufen werden. Wer etwas will, wird immer umstritten sein; die Folge ist, daß man zwischendurch fällt. Daß ich meine Tage in Marburg beende, ist aber schließlich das größte Unglück nicht. Für Sie ist die weitere Frage, ob Ihnen überhaupt die Wissenschaft so zentral ist, daß Sie sich für die Universität einsetzen, oder ob Sie sich in Ihrer Arbeit vor Konsequenzen bringen, wie sie Nietzsche gezogen.

Über Ihre Arbeit unterhalten wir uns am besten mündlich; ich beherrsche Sie auch noch nicht genügend. —

In der Angelegenheit Plessner<sup>10</sup> weiß ich nur den einen Rat: verlangen Sie umgehend ohne jede Bemerkung das Manuskript zurück. Am liebsten würde ich gleichzeitig meinen Austritt aus der weiteren Redaktion<sup>11</sup> erklären. In Ihrem Interesse sehe ich davon ab bis nach Ihrer Habilitation. Im anderen Falle würde sich Hartmann<sup>12</sup>, so wie ich ihn kenne, bestimmt dadurch rächen, daß er Ihnen in Marburg, und sei es sogar durch Jaensch, Knüppel zwischen die Beine wirft. Die Kölner Rezension ist offensichtlich primär eine Anrempelung des „Lehrers“, was in Köln seine tiefen Tendenzen hat. Für solche Dinge hat der Mensch einen Papierkorb. —

Was Sie zum Problem der ontischen Fundierung der Philosophie als Ontologie schreiben, möchte ich kurz so beantworten: Zunächst habe ich doch gerade ständig, fast bis zur Eintönigkeit, betont: die *Gleichursprünglichkeit* von Existenz, Geworfenheit und Verfallen und dementsprechend das *Sein* des Daseins als Sorge entwickelt. Der

<sup>9</sup> Heideggers Habilitationsschrift: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Erstdruck bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1916.

<sup>10</sup> Helmuth Plessner, geb. 4. 9. 1892 in Wiesbaden. Promotion 1916, Habilitation in Köln 1920; a.o. Prof. ebenda 1926–1933, danach in Groningen (Holland); 1945 o. Prof. in Göttingen.

<sup>11</sup> Philosophischer Anzeiger, Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft. Herausgegeben von Helmuth Plessner. — Plessner gab die Zeitschrift heraus „in Verbindung mit“ zahlreichen Wissenschaftlern und Philosophen, darunter Nicolai Hartmann und Martin Heidegger.

<sup>12</sup> Nicolai Hartmann, 1882–1950. Dr. phil. Marburg 1907, Habilitation ebenda 1809; a.o. Prof. in Marburg 1920. Ordinarius Marburg 1922, Köln 1925, Berlin 1931, Göttingen 1945. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1921. *Ethik*. Berlin 1926. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin 1935. *Philosophie der Natur*. Berlin 1950.

„Ansatz“ der Fundamentalontologie sind ja nicht die ersten 10 Seiten, sondern die *ganze* Abhandlung. Gleichwohl sage ich: die Analytik des Daseins ist existenziale, also von der Existenz her geleitet, und zwar deshalb, weil die „vorbereitende“ Analytik des Daseins (*nicht* ontologische Anthropologie!) einzig zielt auf die Aufklärung des zum Dasein gehörigen Seinsverständnisses. Dieses *Verstehen* gilt es aus dem Dasein zu explizieren. Die Frage ist: wo und wie gewinne ich den Horizont für die Interpretation *dieses Verstehens*. Verstehen aber charakterisiert die Existenz; daher ist das Existenziale inhaltlich und methodisch zentral, aber so, daß zugleich die „Ganzheit“ der *Grundstruktur des Daseins* heraustritt. Die „Natur“ des Menschen ist doch nicht etwas für sich und an den „Geist“ angeklebt. Die Frage ist: besteht eine Möglichkeit, von der *Natur* her einen Grund und einen Leitfaden für die *begriffliche* Interpretation des Daseins zu gewinnen, oder vom „Geist“ – oder von keinem der beiden, sondern ursprünglich aus der „Ganzheit“ der Seinsverfassung, worin in „begrifflicher“ Absicht *das Existenziale für die Möglichkeit der Ontologie überhaupt* einen Vorrang hat. Denn die *anthropologische* Interpretation ist *als ontologische* erst vollziehbar auf dem Grunde einer geklärten ontologischen Problematik überhaupt. Beckers Problemstellung ist daher in meinen Augen grotesk und philosophisch unmöglich. Die mathematische „Existenz“ zum Problem machen und gleichzeitig erklären, der Unterschied von ontisch und ontologisch sei nicht wesentlich und zentral, d.h. doch: nicht wissen was man tut und will.

Was ich erwartete, war freilich nicht eine „Anwendung“ meiner Untersuchungen, als vielmehr eine selbständige grundsätzliche Exposition des mathematischen Existenzproblems aus dem, *was Becker für das Fundament der Philosophie* hält. Aber davon ist keine Rede, sondern meine Fragestellung auf eine ganz falsche Ebene geschoben.

Auch ich bin der Überzeugung, daß Ontologie nur ontisch zu fundieren ist, und ich glaube, das hat bislang noch niemand vor mir explizit gesehen und ausgesprochen. Aber ontische Fundierung heißt nicht, *beliebig* auf ein Ontisches hinweisen und zurückgehen, sondern der Grund wird nur gefunden *für die Ontologie* so, daß man weiß, was diese selbst ist und sie dann als solche sich zugrunderichten läßt. Die Probleme der Faktizität bestehen für mich ebenso wie in



den Freiburger Anfängen – nur sehr viel radikaler und jetzt *in den Perspektiven*, die auch in Freiburg für mich leitend waren. Daß ich mich mit Duns Scotus und dem Mittelalter und dann zurück mit Aristoteles ständig beschäftigte, ist doch kein Zufall. Und man kann die Arbeit nicht nach dem beurteilen, was man gerade in der Vorlesung oder Übung gesagt hat. Ich mußte zuvor extrem auf das *Faktische* losgehen, um überhaupt die *Faktizität* als Problem zu gewinnen. Formale Anzeige, Kritik der üblichen Lehre vom Apriori, Formalisierung und dergleichen ist alles noch für mich da, wenn ich auch jetzt nicht davon rede. Ich interessiere mich offengestanden nicht für meine Entwicklung, aber wenn sie zur Sprache kommt, dann darf man sie nicht kurzatmig aus der Folge von Vorlesungen und dem hier lediglich Mitgeteilten zusammensetzen. Diese kurzatmige Betrachtung vergißt nach rückwärts und vorwärts die zentralen Perspektiven und Antriebe.

„Was jemand unter Verständlichkeit verstehen will, läßt sich nicht theoretisch entscheiden“. <sup>13</sup> Gewiß – aber die Frage bleibt, *ob* die Psychoanalyse des Philosophierens, die *ontisch-psychologische Erklärung des faktischen Philosophierens schon selbst die Philosophie* ist, oder ob diese etwas anderes ist und sein muß, damit die psychoanalytische Frage *überhaupt einen Sinn hat*.

Für *produktive Sacherkenntnis und Problemstellung* tragen solche Analysen gar nichts aus, sie hemmen und unterbinden lediglich und verfestigen die Komplexe.

Wenn aber schon sowohl von Becker als auch von Ihnen gegen mich polemisiert wird im Sinne der Bekämpfung eines Subjektivismus, so muß ich gestehen, daß Becker sowohl wie Sie charakterologisch sehr viel „subjektiver“, sehr viel mehr und intensiver mit sich selbst beschäftigt sind als ich, und daß das „Miteinander“ und das „Unoptische“ gerade ontisch genommen für sie beide höchst subjektiv bedingt sind. Es ist nur Schein, wenn Sie glauben, Sie dächten „objektiver“.

Sie führen ontisch zwar scheinbar etwas Objektiveres als die „Existenz“ ins Feld und sind gleichwohl nicht imstande – nach dem bisherigen mindestens –, *ontologisch* die universale Orientierung zu gewinnen und zu fundieren, die es ermöglicht, in die zentrale Kom-

<sup>13</sup> Zitat aus dem Brief Löwiths vom 2. 8. 1927.

munikation mit der bisherigen Philosophie zu kommen, die ich anstrebe.

Ich habe mich für Psychoanalyse von jeher *wenig* interessiert, aus dem Grunde, weil sie mir *grundsätzlich* philosophisch, bezüglich der Zentralprobleme, nicht relevant genug erscheint. Becker und Sie dagegen haben von Anfang an meine Hermeneutik der Faktizität psychoanalytisch umgebogen und meine Arbeit in Perspektiven gedrängt, in denen sie sich nie bewegte.

Ihr *Verhältnis zu mir* ! kann sich daher auch *nur von Ihnen* aus geändert haben, und es hat sich offenbar geändert von dem Augenblick an, wo Sie merkten, daß meine *Arbeit* ! nicht in der Richtung läuft, die Sie, von Ihrer ontischen Interpretation her, erwarteten.

Ich stehe heute persönlich nicht anders zu Ihnen als früher, von dem abgesehen, was die beiderseitigen Entwicklungen *in der Arbeit* ! an Verschiedenheit *an den Tag brachten*. Aber das ist für mich seit langem nur ein Grund mehr, ohne Drängen und Werben *abzuwarten*, ob Sie nicht *aus dem gefestigten Stand* Ihrer eigenen Arbeit und Existenz *noch sicherer* den Weg zu einer *wirklichen Freundschaft* finden.

„Kreise“ sind keine Freundschaften, was sich schon daran zeigt, daß man sie offenbar eines Tages satt bekommt.

Mit einem herzlichen Gruß

von Ihrem

Martin Heidegger

Das Licht in meiner Bude versagte, so daß ich fast im Dunklen schreiben mußte.

Todtnauberg, 18. Juli 37

Lieber Herr Löwith!

Ich danke Ihnen für Ihren Brief. Mit der Übersetzung ins Japanische<sup>14</sup> bin ich einverstanden; der Verlag ebenfalls. Inzwischen erscheint auch eine französische Übersetzung in einer Sammlung von übersetzten Schriften von mir unter dem Titel *Qu'est ce que la métaphysique?* bei Gallimard.<sup>15</sup>

Die gedruckte italienische Übersetzung habe ich noch nicht zu Gesicht bekommen.

Ihre Bücher habe ich noch nicht lesen können, da ich in den letzten Monaten sehr gesammelt in meinem eigenen Geschriebenen las.

Aber ich hoffe, daß ich bald in Ruhe und ausführlich Ihnen schreiben kann.

Der Hölderlin<sup>16</sup> hat schon die dritte unveränderte Auflage.

Ich freue mich, daß Sie und Ihre Frau sich gut einleben und daß Sie eine beständige und lohnende Aufgabe gefunden haben.

*Schluß fehlt*

<sup>14</sup> *Martin Heidegger: Hölderlin und das Wesen der Dichtung.* Vortrag in Rom vom 2. April 1936. Der Vortrag erschien in der japanischen Übersetzung von Shinji Saito im August 1937 in: Bunka IV, 8. Kaiserliche Universität Tohoku, 111–132. Als selbständige Veröffentlichung in derselben Übersetzung im März 1938, Tokyo (Risosha-Verlag).

<sup>15</sup> *Martin Heidegger: Qu'est-ce que la métaphysique?* Mit Auszügen aus „Sein und Zeit“ und einem Vortrag über Hölderlin. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von H. Corbin. Paris 1938.

<sup>16</sup> *Martin Heidegger: Hölderlin und das Wesen der Dichtung.* – In: *Das Innere Reich.* Dezember 1936. Als selbständige Veröffentlichung: München 1937.





I

LEHRER – FREUNDE – SCHÜLER



## Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren\*

Heidegger, der nach der Kehre in seinem Denken den Standpunkt der Phänomenologie preisgegeben hatte, hat in der letzten Phase seines Denkens, in seinen Seminaren in Zähringen 1973, doch wieder den Begriff der Phänomenologie gebraucht, indem er den Weg seines Denkens eine Phänomenologie des Unscheinbaren nannte. Das Wort „unscheinbar“ steht in engem Zusammenhang mit der Verborgtheit in Heideggers später Wahrheitslehre. Das Sein, das das Seiende in die Offenbarkeit eintreten läßt und sich zumal selbst verbirgt, die lichtende Verbergung, ist die eigentliche Sache seines später Denkens.

Es stellt sich die Frage, ob eine Phänomenologie des Unscheinbaren dem Sinn der Phänomenologie nicht widerspricht, da Phänomenologie ursprünglich die Thematisierung der ganzen Sphäre der Erscheinung des Erscheinenden bedeutet. Diese Frage muß man verneinen. Die Vertiefung der Frage nach der Ermöglichung der Erscheinung aus dem Kreis des Sichtbaren in Richtung auf eine unsichtbare Tiefen- oder Ur-Dimension liegt in der Tendenz der Entwicklung des phänomenologischen Denkens von Husserl zu Heidegger.

\* Die im Text zitierten Titel der Werke Martin Heideggers beziehen sich (mit Seitenangabe) auf folgende Ausgaben: Gesamtausgabe (GA) 1. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 2. Sein und Zeit. Frankfurt a.M. 1975; GA 1. Abt. Bd. 5. Holzwege. Frankfurt a.M. 1977; GA 1. Abt. Bd. 9. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a.M. 1976; Zollikoner Seminare. Protokolle. Gespräche. Briefe. Hrsg. von M. Boss. Frankfurt a.M. 1987; Was ist Metaphysik? Frankfurt a.M.<sup>9</sup> 1965. Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken: Gelassenheit. Pfullingen<sup>2</sup> 1960; Aus einem Gespräch über die Sprache: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen<sup>3</sup> 1965; Der Satz der Identität: Identität und Differenz. Pfullingen<sup>3</sup> 1957; Aletheia (Heraklit, Fragment 16): Vorträge und Aufsätze. Pfullingen<sup>2</sup> 1959; Der Satz vom Grund. Pfullingen<sup>3</sup> 1965; Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik: Identität und Differenz. Pfullingen<sup>3</sup> 1957; „... dichterisch wohnet der Mensch“: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen<sup>2</sup> 1959; Was heißt Denken. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen<sup>2</sup> 1959.

- Die folgenden Überlegungen gliedern sich in fünf Abschnitte:
- I. Weite und Tiefe in der Phänomenologie Husserls
  - II. Der „Schritt zurück“ als das Sich-Loslassen vom horizonthaften Denken bei Heidegger
  - III. Die lichtende Verbergung als das unscheinbare Scheinen
  - IV. Maß-Nahme und Bildlichkeit
  - V. Die Phänomenologie als der Weg des Denkens bei Heidegger

### *I. Weite und Tiefe in der Phänomenologie Husserls*

Der Begriff „Horizont“, dessen philosophische Bedeutung bekanntlich darin liegt, daß er den Verschränkungsbereich der Phänomenologie und der philosophischen Hermeneutik darstellt, ist auch ein Schlüsselbegriff, in dem man die letzte Wurzel des philosophischen Denkens suchen kann. Die Phänomenologie wie die Hermeneutik sind philosophische Theorien der Perspektive. Die Phänomenologie ist dies, indem sie nach der Gegebenheitsweise des Seienden, d.h. der Erscheinungsweise des Erscheinenden, fragt. Die Hermeneutik ist dies, sofern sie nach dem Prinzip der verschiedenen Lesbarkeiten des Textes oder der Immer-Andersheit des Verstehens fragt.

Die Phänomenologie sieht das Phänomen des Horizonts zunächst in dem Bestimmungsprozeß bei der Dingwahrnehmung. Der Horizont ist als solcher keine thematische Gegebenheit, sondern nur die mit der thematischen Bestimmung des Gegenstandes einhergehende Mitgegebenheit. Das Geschehen des Horizonts ist aber der vorgängige Entwurf des allgemeinen Sinnes (Sinnesrahmen), dessen einschränkende Individualisierung die thematische Bestimmung des Gegenstandes ist. Deshalb ist der Vorentwurf des Sinnesrahmens als Horizont die Vor-Ausbildung des Spielraums für den einzelnen bestimmenden Akt. In diesem Sinne ist die Horizontintentionalität der Ermöglichungsgrund für die Aktintentionalität. Hier ist von der Phänomenologie her die fundamentale Analyse dessen vollzogen, was in der Hermeneutik als Zirkel des Verstehens bezeichnet wurde.

Die Analyse des Horizonts in der Phänomenologie hat nicht nur den Vorentwurf der Sinn-Sphäre im ganzen und die Bewegung der Wechsel-Bestimmung des Ganzen und des Einzelnen deutlich gemacht, sondern sie hat sich darüber hinaus der ontologischen



Dimension angenähert, in der erstmals nach der durch das ursprüngliche Faktum beschränkten Struktur des Horizonts gefragt werden kann. Husserl hat unter dem Aspekt der teleologischen Weltkonstitution die Faktizität als Voraussetzung des Welthorizonts betrachtet.<sup>1</sup> Insofern bewegt sich sein philosophisches Denken innerhalb des von der Teleologie der Vernunft gesetzten Horizonts.

Trotzdem hat Husserl in seinen Manuskripten nach dem Ermöglichungsgrund des Horizontes als Horizont gefragt.<sup>2</sup> Husserl schrieb über die Struktur der „thematischen Breite und anonymen Tiefe“: Die Breite ist die „jeweils ohne phänomenologisierende Reflexion zu erforschende Sphäre“, die Tiefe gehört zur „Anonymität der phänomenologisierenden Leistungen“.<sup>3</sup> Das phänomenologische Denken muß nach dem eigenen Grund in Richtung auf die Tiefe fragen, welche als Grund für die Weite als solche nicht auf der Ebene der Breite erscheint. Obwohl Husserl aber diesen der Reflexion vorangehenden Grund des Phänomenologisierens im Geschehen der Ur-Spaltung des Ich in der lebendigen Gegenwart suchte, verspernte er sich mit

<sup>1</sup> Husserl nennt in einem späten Manuskript die ursprüngliche Vorgegebenheit „Urzufälliges“ oder „Urfaktum“ und sagt: „Also im Faktum liegt es, daß im voraus eine Teleologie statt hat. Eine volle Ontologie ist Teleologie, sie setzt aber das Faktum voraus. Ich bin apodiktisch und apodiktisch im Weltglauben. Für mich ist im Faktum die Weltlichkeit, die Teleologie enthüllbar, transzendental“. (Husserliana. Bd. 15. 385). Der gesamte Umkreis der Welterscheinung ist beim späten Husserl durch die teleologische Trias-Struktur der Evidenz (adäquate Evidenz, apodiktische Evidenz, Motivationsprozeß als Horizontintentionalität) strukturiert. Damit hat die Welt drei Erscheinungsweisen. 1. Die Welt ist als die im voraus daseiende Welt immer schon im je eigenen Bewußtsein unthematisch erschlossen. Husserl nennt diese Erscheinungsweise der Welt die Lebenswelt als Boden. 2. Die Welt ist konstituiert als die Welten verschiedener Themen, welche Husserl Sonderwelten als geschichtlich werdend-gewordene, kulturelle Welten nennt. 3. Die Welt als objektive Welt im eigentlichen Sinne ist dagegen nur die regulative Idee im Sinne eines nicht zu verwirklichenden Telos. Vgl. Yoshihiro Nitta: *Phänomenologie als Theorie der Perspektive und die Aporie des Gesichtspunkts*. In: Japanische Beiträge zur Phänomenologie. 1984

<sup>2</sup> Als solche können drei Ur-Verhältnisse angeführt werden. 1. Leiblichkeit als Ur-Verhältnis zwischen Selbst und Umwelt, d.h. als das doppelte Phänomen des Leibes. 2. Zeitlichkeit als Ur-Verhältnis zwischen Selbst und Selbst, d.h. als die Ur-Spaltung des Ich in der lebendigen Gegenwart. 3. Intersubjektivität als Ur-Verhältnis zwischen dem Selbst und den anderen, d.h. als das Wir-Fungieren. Alle Ur-Verhältnisse haben Medium-Struktur. Ein Glied läßt ein anderes Glied erscheinen, indem es selbst nicht erscheint.

<sup>3</sup> Edmund Husserl: *Beilage XI zu Eugen Fink: VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Husserliana-Dokumente. Bd. 2. Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht 1988. 204.

seiner Idee von Reflexion als einer Art Vergegenständlichung selbst diesen Weg.

Phänomenologisches Denken sollte ursprünglich zwar in einem gewissen Sinne<sup>4</sup> vertikales Denken sein, aber Husserl konnte nicht nach dem philosophischen Sinn der Dimension der Tiefe fragen; die Entfaltung dieser Problematik hat er im Ergebnis seinen Nachfolgern überlassen. Aber man kann schon im späten Denken Husserls so etwas wie das eigentümliche Schwingen finden, das in der unvermeidlichen Rückbewegung des phänomenologischen Denkens zu der eigenen verborgenen Wurzel auftritt.

## *II. Der „Schritt zurück“ als das Sich-Loslassen vom horizonthaften Denken bei Heidegger*

Heidegger, der der Phänomenologie Husserls das Versäumnis vorwarf, nicht nach dem Sinn des Seins des Bewußtseins gefragt zu haben, und der in der Sorge als der Seinsverfassung des In-der-Welt-seins das ontologische Fundament der Intentionalität fand, prägte den Begriff hermeneutische Phänomenologie und eröffnete damit eine neue, radikalisierte Richtung der Phänomenologie. Die Sachlage ist hier aber sehr kompliziert, denn Heidegger hat in seinem späten Denken diesen Begriff nicht mehr gebraucht; vielmehr hat er sein früheres phänomenologisches Denken, jetzt aber konkreter, wieder aufgenommen.

In *Sein und Zeit* ist die Phänomenologie so definiert: „das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (GA. Bd. 2. 46). Zwar ist das, wie Heidegger sagt, der Ausdruck der Maxime ‚Zu den Sachen selbst‘, die er von seinem Lehrer lernte. Aber Heidegger hat diesen Begriff des Phänomens im Sinne

<sup>4</sup> Darauf hat Fink schon in der VI. Meditation hingewiesen: „Alles weltliche Verstehen ist immer schon geführt von dem Vorgegebenheitswissen, gründet in der Vorgängigkeit der allgemeinsten Apperzeption vor jeder bestimmten Erfahrung von Individuellem. . . . Der „Zirkel des Verstehens“ ist aber lediglich die formale Grundstruktur des Verstehens überhaupt, solange man in der natürlichen Einstellung verbleibt. Die Vorgegebenheit ist Vorgegebenheit der Welt in und für die natürliche Einstellung. Obzwar die transzendente Reduktion für ihre Durchführung ein vorerhellendes transzendentes Verständnis voraussetzt, so ist dieses „Voraussetzen“ doch kein Vorverstehen im Sinne des Vorgegebenheitswissens“ (a.a.O., 41 f).

vón „sich zeigen“ nicht unmittelbar aus der Phänomenologie Husserls übernommen. Er hatte schon vor *Sein und Zeit* eine neue Deutung der Grundbegriffe Phänomen, Logos und Wahrheit mittels der Übersetzung der entsprechenden griechischen Wörter „phainesthai“, „logos“ und „aletheia“ ins Deutsche versucht. Er übersetzte „phainesthai“ mit „sich zeigen“, „logos“ mit „offenbarmachen“ und „aletheia“ mit „Un-Verborgenheit“. „Die Phänomenologie ist“, wie er später sagte, „das Bewahren und Retten der unangetastet, unverseht gelassenen Phänomene, die sich zeigen“ (Zollikoner Seminare, 143). Heidegger ist in der Deutung der Phänomenologie konsequent.

Wenn Heidegger zwischen dem, „was sich zunächst und zumeist zeigt“, und dem, „was sich zunächst und zumeist nicht zeigt“, unterscheidet, und wenn er sieht, daß das letztere hinter dem ersteren verborgen, aber mit diesem mitvorgegeben ist, und zwar so, „daß es seinen Sinn und Grund ausmacht“ (GA. Bd. 2. 47), so kann man dies dazu in Beziehung setzen, daß er die Hermeneutik als die Selbstausslegung des Daseins, und damit die horizontale Sichtweise, in seine Darstellung der Phänomenologie eingeführt hat. Wäre das hinter dem zunächst und zumeist Sich-Zeigenden Verborgene als das immer schon Mit-Vorgegebene dann nicht identisch mit dem Horizont des Sinnes? Nach Heidegger heißt der Vorentwurf des Horizonts als Ganzheitszusammenhang des Sinnes die Vor-Struktur des Daseins, die auf die Als-Struktur bezogen ist. Aber worin sieht er diese Fundamentalontologie, die Grundlegung der Metaphysik, begründet?

Heidegger sieht in seiner Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* neben „Weltentwurf“ und „Eingenommenheit im Seienden“, auch „die ontologische Begründung des Seienden“ als eine der „transzendental entspringenden dreifachen Streuung des Gründens“ an (GA. Bd. 9. 171). Das Sein als der Grund des Seienden gibt es „nur in der Transzendenz als dem weltentwerfend befindlichen Gründen“ (172). Wo ist dann der Grund der Transzendenz? Nach Heidegger liegt der Grund des Übersteigens vom Seienden zum Sein in der Freiheit des Daseins. Heidegger sagt: „Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück“ (174). Wenn die Freiheit selbst als Ursprung zum ‚Grund‘ wird, ist sie als „der Grund des Grundes“ der Ab-Grund des Daseins. „Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist vielmehr die Urbe-

wegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht und uns damit ‚zu verstehen gibt‘, d.h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt, ...“ (174). Der Grund kommt nur als Abgrund zum Vorschein.

Die Erfahrung des Grundes als Ab-grund ist auch die sogenannte Nihilismus-Erfahrung. Nur ein solches Denken kann schon die Transzendenz des Daseins als einen Überstieg in das Andere gegenüber dem Seienden, d.h. in das Nichts, auslegen.<sup>5</sup> Das Nichts heißt bei Heidegger am Schluß des Nachworts zu *Was ist Metaphysik?* der „Schleier des Seins“ (312). Das Nichts ist somit das vom Seienden her erfahrene Sein. Hier muß Heideggers Denken das Horizont-Phänomen als den Bezirk, worin sich das Denken bewegt, problematisieren. Auch die Frage „Was ist Metaphysik?“ muß sich zu der Frage „Was ist der Grund der Metaphysik?“ verändern.

Heidegger selbst hat nach der Kehre seines Denkens den Grund des Scheiterns des Versuchs einer Grundlegung der Metaphysik in *Sein und Zeit* darin gesehen, daß er bei seinem Versuch, die Metaphysik überwinden zu wollen, die Sprache der Metaphysik gebraucht habe. Aber wenn man von der methodischen Seite her betrachtet, welchen Sinn diese Kehre gehabt hat, so kommt man zu der Einsicht, daß das Denken zu seiner Überwindung der Metaphysik der Befreiung vom horizonthaften Denken bedarf.

Auch Heidegger hat in seiner Schrift *Gelassenheit* vom transzendentalen Charakter des Horizonts und vom „Losgelassensein aus der horizontalen Transzendenz“ gesprochen. Nach Heidegger ist „das bislang waltende Wesen des Denkens“ „das Denken in der Gestalt des transzendental-horizontalen Vorstellens“ (*Gelassenheit*, 38). Die Transzendenz bezieht sich als das das Wahrnehmen der Gegenstände Überholende auf die Gegenstände und das Vorstellen der Gegenstände zurück. Deshalb sagt Heidegger: „Der Horizont und die Transzendenz sind somit von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unser Vorstellen bestimmt“ (39). „Das Horizonthafte ist somit nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen, das erfüllt ist mit Aussicht ins Aussehen dessen, was unserem Vorstellen als Gegenstand erscheint“ (39).

<sup>5</sup> Vgl. Werner Marx: *Das Denken und seine Sache*. In: Heidegger, *Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*. Hrsg. von H.-G. Gadamer, W. Marx und C. F. von Weizsäcker. Freiburg 1977. 19.



Der rückkehrende Schritt vom metaphysischen Denken, das das Sein als Grund denkt, zum Seinsdenken, das den dem metaphysischen Denken verborgen bleibenden Grund der Metaphysik denkt, ist nichts anderes als das Sich-Loslassen vom horizonthaften Denken. Diese Umkehr nennt Heidegger die Kehre. Was das Erscheinen anbetrifft, ist die Umkehr des Denkens die Einkehr in die Herkunft des Erscheinens. Mit anderen Worten, die Einkehr bedeutet, daß „das Denken sich auf die Erfahrung ‚einläßt‘, in der die Wesensherkunft des Erscheinens selbst erscheint“ (*Unterwegs zur Sprache*, 133). Diese Wesensherkunft ist nach Heidegger das von dem bislang waltenden Denken Ungedachte. Dieser Denkschritt ist die sich vertikal ins Denken selbst hineinversenkende Bewegung des Denkens, die von Heidegger nun nicht mehr Zirkel-, sondern Spiral-Bewegung genannt wird.

### *III. Die lichtende Verbergung als das unscheinbare Scheinen*

Das als Erscheinen Gedachte ist nach Heidegger das Anwesen des Anwesenden. Das Anwesen ist „das Hervorkommen ins Lichte im Sinne der Unverborgenheit“.<sup>6</sup> Das Anwesen ist aber durchaus das Anwesen des Anwesenden, das Heidegger die Zwiefalt nennt. Die Zwiefalt von Anwesen und Anwesenden, von Sein und Seienden, ist „die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt“ (*Unterwegs zur Sprache*, 122), in deren Entfaltung zumal das Seiende in die Lichtung des Seins eintritt und das Sein als das Sein des Seienden zum Scheinen kommt. Die Entfaltung der Zwiefalt ist die das Seiende aus der Verborgenheit in die Entborgenheit erscheinen lassende Bewegung des Seins. Der Unterschied von Sein und Seiendem, den Heidegger die ontologische Differenz nennt, ist auch in Grundwörtern wie Riß, Fuge, Austrag usw. zu finden.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> „Wenn das Anwesen selbst als Erscheinen gedacht ist, dann waltet im Anwesen das Hervorkommen ins Lichte im Sinne der Unverborgenheit. Diese ereignet sich im Entbergen als einem Lichten. Dieses Lichten selbst bleibt jedoch als Ereignis nach jeder Hinsicht ungedacht. Sich auf das Denken dieses Ungedachten einlassen, heißt: dem griechisch Gedachten ursprünglicher nachgehen, es in seiner Wesensherkunft erblicken. Dieser Blick ist auf seine Weise griechisch und ist hinsichtlich des Erblickten doch nicht mehr, nie mehr griechisch“ (*Unterwegs zur Sprache*, 134 f.).

<sup>7</sup> Z.B.: „daß die Fuge, dank deren sich Entbergen und Verbergen gegenwändig ineinanderfügen, das Unscheinbare alles Unscheinbaren bleiben muß, da es jedem

Hier ist anzumerken, daß das dem Seienden das Scheinen schickende Sein in sich unscheinbar ist. Das Scheinen als solches ist und bleibt unscheinbar. Das bedeutet, daß die Sichverbergung des Seins in der Entbergung des Seienden waltet. Das Sein west im Sichverbergen. Heidegger nennt diese Unscheinbarkeit das Geheimnis des Seins. Das Denken des Seins ist das Denken, das das Geheimnis als das Geheimnis in die Acht nimmt. Wir erfahren das Sichverbergen nur, wenn wir in der Lichtung stehen.

Die Struktur der Differenz ist die durch die Negativität strukturierte Zusammengehörigkeit und Innigkeit der beiden Differenten (GA. Bd. 5. 51), d.h. des Entbergens und des Verbergens. In der Differenz läßt ein Differentes ein anderes Differentes erscheinen, indem es sich verbirgt. Zwei Glieder verweigern sich gegeneinander und sind sich dadurch innig zugehörig. In diesem Sinne nennt Heidegger die Differenz eine Fuge, deren zwei Differenten „sich gegenwändig ineinanderfügen“ (*Vorträge und Aufsätze*, 272). Die Nichtigkeit inmitten der Gegenwändigkeit ist der Schleier des Seins, worin sich das Sein verbirgt. Das zum Sein gehörige Nichts ist aber auch eine Höhlung,<sup>8</sup> die das Sein in sich hat, damit es sich öffnen kann.

Die Urbewegung des Sich-Entfaltens der Zwiefalt wird von Heidegger Ereignis genannt. Über den Grundzug des Ereignisses als Ereignis sagt Heidegger: „Das Ereignis ereignet“, oder „Das Ereignende ist das Ereignis selbst, und nichts außerdem“ (*Unterwegs zur Sprache*, 208). Indem das Ereignis somit nichts anderes ist als die sich entfaltende Bewegung der Zwiefalt aus der Einfalt, so ist das Unscheinbare gerade das Ereignis. „Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen und das Fernste des Fernen, darin wir Sterblichen uns zeitlebens aufhalten“ (259).

Die Verbergung ist in keinem Sinne Falschheit. Aber das Sichverbergen als der Grundzug des Seins ist auch das An-sich-halten des Seins, aus dem die Irre entsteht. Indem das Geheimnis in der Geschlossenheit des Geheimnisses bleibt, wird das Geheimnis als

Erscheinenden das Scheinen schenkt“. (*Vorträge und Aufsätze*, 272). „Der Streit ist kein Riß als das Aufreißen einer bloßen Kluft, sondern der Streit ist die Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden. Dieser Riß reißt die Gegenwändigen in die Herkunft ihrer Einheit aus dem einigen Grunde zusammen“ (GA. Bd. 5. 51).

<sup>8</sup> Bernhard Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt a.M. 1985. 70.

Geheimnis nicht in die Acht genommen. Heidegger sagt über den Irrtum: „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt. Dergestalt beirrt das Sein, es lichtend, das Seiende mit der Irre“ (GA. Bd. 5. 337). Hier wandelt sich das Denken zu einem ausschließlich am erscheinenden Seienden haftenden Denken, womit die Beziehung zwischen Sehendem und Gesehenem entsteht.

Das metaphysische Denken als solch ein Denken stellt statt des Seins das höchste Seiende, d.h. die Seiendheit, als Grund des Seienden vor. Daher „läßt das Sein, indem es sein Wesen verbirgt, anderes zum Vorschein kommen“ (*Der Satz vom Grund*, 183). Die Metaphysik gebraucht die Differenz, die die Differenz von Seiendem und Seiendheit ist, aber sie fragt nicht nach dem Sinn der Differenz als Differenz. Darüber sagt Heidegger: „Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz als Differenz zu achten. Das Differente zeigt sich als das Sein des Seienden im Allgemeinen und als das Sein des Seienden im Höchsten“ (*Identität und Differenz*, 69). In diesem Sinne bleibt die Metaphysik innerhalb des Bezirks des Erscheinens und kann nicht nach der Herkunft des Erscheinens fragen. Daher ist dem metaphysischen Denken die eigentliche Differenz das noch nicht Gedachte. Aber dieses „noch nicht“ ist nicht das „noch nicht“ im Sinne des noch nicht Erfülltheits im horizontalen Denken, vielmehr ist es ein strukturelles „noch nicht“, das zwischen der horizontalen und der vertikalen Denkrichtung liegt.

#### IV. Maß-Nahme und Bildlichkeit

Im späten Denken Heideggers geschieht das Sich-Entfalten der Zwiefalt nur im unter-scheidenden Sagen der Sprache, welches „zeigen“, „erscheinen lassen“ und „sehen-und-hören-lassen“ ist. Diese Zeige-Fähigkeit der Sprache, etwas „aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor“ erscheinen zu lassen, heißt das Her-vor-bringen im Sinne der *ποίησις*. Heidegger hat an vielen Stellen in seinen Werken über die Zeige-Fähigkeit der Sprache im Sinne von „zur Sprache bringen“ gesprochen. Die bevorzugte Stellung der Sprache in Heideggers Denken beruht einerseits auf der Zusammengehörig-

keit von Mensch und Sein, weil der Mensch in seinem Wesen „das hörend dem Sein Gehörende“ ist. Aber darüber hinaus muß man noch einen anderen Grund dafür suchen. Denn die Sprache ist nicht die einzige Weise des Weltbezugs des Menschen. Auch die Leiblichkeit ist eine Seinsweise des Weltbezugs des Menschen, worauf schon Husserl, Merleau-Ponty und andere hingewiesen haben. Auch Heidegger hat in seinen Zollikoner Seminaren 1965 über das Leiben, das Leib-sein als solches, als das zum In-der-Welt-sein Gehörende gesprochen,<sup>9</sup> aber er hat nicht danach weitergefragt, in welcher Beziehung das Leiben und das Sagen zueinander stehen. Darüber hinaus gibt es noch andere, verschiedenartige Strukturen des Weltbezugs.<sup>10</sup> Aber der entscheidende Grund, weshalb Denken und Dichten im Sinne der Sage im späten Denken Heideggers an bevorzugter Stelle stehen, wird wohl in den Wörtern „Maß“, „Maßgebendes“ und „Maß-Nehmen“ zu finden sein.

Nach Heidegger ist das Verhältnis des Menschen zum Maß oder zu einem Maßgebenden „eine fundamentale Beziehung zu dem, was ist“ (Zollikoner Seminare, 130). In seinem späten Denken ist das Maß-Gebende das Sichverbergende, die Maß-Nahme ist das Dichten und das dichtende Denken. „Dichten ist Messen ... Im Dichten ereignet sich das Nehmen des Maßes. Das Dichten ist die im strengen Sinne des Wortes verstandene Maß-Nahme, durch die der Mensch erst das Maß für die Weite seines Wissens empfängt“ (*Vorträge und Aufsätze*, 196).

Das Maß in dieser Urdimension des Erscheinens ist m.E. das Bild im Sinne der Bildlichkeit. Ein kleines Gedicht Hölderlins interpretierend, sagt Heidegger über das Wesen des Bildes: „Das Wesen des Bildes ist: etwas sehen zu lassen. Dagegen sind die Abbilder und Nachbilder bereits Abarten des eigentlichen Bildes, das als Anblick das Unsichtbare sehen läßt und es in ein ihm Fremdes einbildet“ (200). Wenn das Bild „das ‚ist‘, was das Sichverbergende als das Sichverber-

<sup>9</sup> „Das Leiben gehört als solches zum In-der-Welt-sein. Aber das In-der-Welt-sein erschöpft sich nicht im Leiben. Zum Beispiel gehört zum In-der-Welt-sein auch das Seins-Verständnis, das Verstehen dessen, daß ich in der Lichtung des Seins stehe, und das jeweilige Verständnis des Seins, dessen, wie Sein im Verständnis bestimmt ist. Diese Begrenzung ist der Horizont des Seins-Verständnisses. Hierbei geschieht kein Leiben“ (Zollikoner Seminare, 244).

<sup>10</sup> Vgl. Eugen Fink: *Weltbezug und Seinsverständnis*. In: *Nähe und Distanz*. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze. Hrsg. von A. Schwarz. Freiburg 1976. 272 f.



gende erscheinen läßt“, genauer, wenn es „das Fremde in den vertrauten Erscheinungen“ ist, ist das Bild weder die bloße Erscheinung noch das Sichverbergende. Indem im Bild das Fremde in der Erscheinung erscheint, bildet sich das Unscheinbare ins Bild ein. Sofern das Wesen des Bildes das Sich-sichtbar-machen-lassen des Unsichtbaren als Unsichtbares ist, ist das Bild das Maß für alle Erscheinungen und ist das Dichten „das Maß-Nehmen für alles Messen“. Dieses „als“ ist allerdings kein hermeneutisches Als, sondern es dürfte sich dabei eher um das sogenannte bildtheoretische Als im Sinne des späten Fichte handeln.<sup>11</sup>

Aber für Heidegger ist das Dichten das einfache Sagen, d.h. das Nennen, das „das Seiende zu seinem Sein aus diesem ernennt“ (GA. Bd. 5. 61). Das Dichten bedenkt aber nicht den Sinn des Als, der mit anderen Wörtern wie Riß, Fuge etc. gesagt werden könnte. Welches ist nun die Stellung des im Sinne des Maß-Nehmens verstandenen Denkens?

#### V. Die Phänomenologie als der Weg des Denkens bei Heidegger

Was von Heidegger über das Dichten gesagt wird, muß auch für das Denken gelten, weil das Dichten und das Denken auf verschiedene Weise dasselbe sagen können (*Vorträge und Aufsätze*, 138). Falls man das Denken als das Maß-Nehmen in der Urdimensionalität des Erscheinens verstehen darf, hat das Denken hier als echtes phänomenologisches Denken eine unumgängliche Aufgabe, über die Heidegger allerdings deshalb nie gesprochen hat, weil das „Denken sich noch nicht eigens in seinem Element bewegt“ (139). Diese unumgängliche Aufgabe besteht darin, das Denken aus der Tiefen-Dimension heraus wieder in die Weite der verschiedenartigen Weisen des Welt-Wissens hineintreten zu lassen.

<sup>11</sup> Vgl. *Johann Gottlieb Fichte: Wissenschaftslehre von 1804 und von 1812*. Der Begriff „Durch“ in der späten Wissenschaftslehre Fichtes drückt die organische Einheit zwischen dem Bild und dem im Bild Abgebildeten aus. Diese organische Einheit ist die durch die Negation beider vermittelte Einheit, deren Eines ohne das Andere nicht existieren kann; und diese wechselseitige Zugehörigkeit hat eben wegen der Wechselseitigkeit ihre Doppelseitigkeit. Formell betrachtet bedeutet sie die Einheit der Zweiheit und gleichzeitig die Einheit durch die Zweiheit. Das hier genannte Bild bedeutet das „Sich-zeigen“ des „Sichverbergenden“ in dem Sinne, daß es sich im Bild abbildet, indem es sich dem Bild entzieht.

Die Phänomenologie im Heideggerschen Sinne ist, wie oben beschrieben, „das eigens Sich-Einlassen auf die Erfahrung, in der die Wesensherkunft des Erscheinens selbst erscheint“. Dieser Weg wird von der Zugehörigkeit des Denkens zum Sein getragen. Der Weg des Denkens als „Sich-Einlassen“ ist der Weg zu seiner eigenen Herkunft, der die Einkehr ins Innerste des Denkens bedeutet. In dieser Einkehr öffnet sich das Urverhältnis, das „das Ereignis ereignet“ genannt wird. Das phänomenologische Denken muß als das die eigene Wurzel schon kennende Denken, d.h. als Maß-nehmendes Denken, allen verschiedenen Weisen des Weltbezugs, einschließlich des vergegenständlichenden Wissens, ihren entsprechenden Platz zuweisen. Das ist nur dann möglich, wenn das Denken die für die Entstehung des Wissens unabdingbare Urdistanz als einen Abgrund erfahren hat.

Das Denken muß sich von der Vergegenständlichung des Seins als des Grundes befreien, aber das hindert das Denken nicht an der Anerkennung des bloß vergegenständlichenden Verhaltens. Damit geschieht in gewissem Sinne die Rehabilitierung der horizontal transzendierenden Bewegung, von welcher sich das Denken als „Schritt zurück“ methodisch erst einmal loslassen mußte. Obwohl Heidegger die Endgestalt der Seinsvergessenheit in der Technik sieht, bedeutet das, entgegen einem allgemeinverbreiteten Mißverständnis, keine Verneinung der Wissenschaft. Hierüber schrieb Heidegger: „Alle unsere Erörterungen dürfen nun aber keineswegs als wissenschaftsfeindlich aufgefaßt werden. Die Wissenschaft als solche wird in keiner Weise zurückgewiesen. Nur ihr Absolutheitsanspruch, der Maßstab für alle wahren Sätze zu sein, wird als Anmaßung abgewehrt“ (Zollikoner Seminare, 143). Dieser Hinweis stimmt mit Husserls phänomenologischer Kritik an der Wissenschaft überein, obwohl beide Denkrichtungen sich hinsichtlich ihrer Erfahrung der eigenen Herkunft grundlegend unterscheiden.

GUY VAN KERCKHOVEN

## Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins

Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken  
Edmund Husserls

Einen der Schwerpunkte der philosophischen Begegnung Martin Heideggers mit dem Denken Edmund Husserls stellt die Auseinandersetzung mit dessen Bewußtseinsphänomenologie dar. Der Vorstellung des reinen Bewußtseins, der von allen verweltlichenden Selbstapperzeptionen „reduktiv“ gereinigten Bewußtseinsphänomene, hält Heidegger ihren „konstruktiven Charakter“ vor. Von seinem ersten Ansatz einer „urwissenschaftlich“ phänomenologischen Betrachtung an – in der Kriegsnotsemestervorlesung von 1919 – bis zur Ausarbeitung des „phänomenologischen Phänomen-Begriffes“ im Paragraph 7 von *Sein und Zeit* setzt sich Martin Heidegger aus *seiner* Sicht mit der Phänomenologie auseinander. Er treibt den Stachel seines Fragens tief in das „konstruktive“ und „theoretisierende“<sup>1</sup> Moment der reinen Bewußtseinsphänomenologie hinein, in das reflexive Sich-Verfestigen reduktiv gereinigter Bewußtseinsphänomene in einer Sphäre „absoluten Bewußtseins“<sup>2</sup> als Region aller Regionen einerseits, in das Vermögen phänomenologischer Ideation andererseits, das die Transzendenz nur als „ideelle Immanenz“ erfaßt und gelten läßt. Wenn Edmund Husserl Martin Heidegger gleichsam „die Augen eingesetzt hat“<sup>3</sup>, damit er die Sache der Phänomenologie zu sehen vermochte, so bedeutet dies für Heidegger noch keineswegs, daß er damit auch den Gesichtspunkt der Phänomenologie, ihren „Blickstand“ übernehmen wollte, jenes standpunktfreie

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik und Faktizität)*. Gesamtausgabe II. Bd. 63. Frankfurt a.M. 1988. 96 cf; 81 f.

<sup>2</sup> Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Husserliana. Bd. 3. Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag 1950. 144 ff.

<sup>3</sup> M. Heidegger: *Ontologie*. a.a.O. Vorwort. 5.

Betrachten reiner Bewußtseinsphänomene in ihrer Wesensallgemeinheit – und das heißt unter ausdrücklicher Abstraktion von allen auf „Individuation“ bezogenen Fragen.<sup>4</sup> Gerade dieses standpunkt-freie Betrachten des Phänomenologen kennzeichnet Martin Heidegger in der *Hermeneutik der Faktizität* als eine „konstruktive, durch die Hartnäckigkeit einer verhärteten Tradition fast unausrottbare Vorhabe“, die „grundsätzlich und für immer den Zugang zu dem verbaut, was als faktisches Leben (Dasein) angezeigt ist.“<sup>5</sup>

Mag für Martin Heidegger Husserls Name für die Sache selbst der Phänomenologie stehen, so ist das sachlich Entscheidende dieser Sache, der λόγος des φαίνεσθαι der φαινόμενα, für ihn immer mit einem ψεῦδος verbunden, einem *Schein*, der nirgendwo anders als im Blickstand des eingesetzten Auges aufgefunden werden kann, das die εἶδη, die reinen Wesenheiten schauend, trifft. Heidegger treibt mit den Husserl vorgelegten Fragen einen Stachel in das eingesetzte Auge hinein und trifft gerade den „blinden Fleck“, dasjenige, was im Sehen der εἶδη, der reinen Wesenheiten eines phänomenalisierten Bewußtseins, nicht gesehen werden kann, dennoch *als* faktisches Leben, Er-Leben, Dasein sehr wohl zum Gegenstand eines freilich radikal anders gedachten „Konstruierens“ werden kann. Sollte die Begegnung Heideggers mit der Phänomenologie Husserls eine andere Bedeutung haben als die des Aufrechnens vereinzelter Anstöße und vermittelter geschichtlicher Einflüsse, nämlich als Verwirklichung einer ursprünglicheren und mehr phänomenologischen Möglichkeit der Phänomenologie verstanden werden, als derjenigen Möglichkeit, die Husserl selbst zu ihrem Wesen rechnete, dann muß auch die Natur jenes „verdeckenden Scheins“ aufgeklärt werden, der unweigerlich mit der Husserlschen Idee der Phänomenologie verbunden ist und den Blick verstellt für dasjenige, was als faktisches Leben, Er des Lebens, Dasein „im Wie seiner Bewegtheit“ ausgelegt und philosophisch ergriffen wird.<sup>6</sup> Die Seinsfrage, die in ihrem unterschiedlichen Gestus als Frage nach dem Sinn von Sein, Wahrheit des Seins, Ankunft und Topos des Seins *die* genuine Grundfrage des Denkens

<sup>4</sup> E. Husserl: *Ideen* ... a.a.O. 172.

<sup>5</sup> M. Heidegger: *Ontologie*. a.a.O. 81; zum folgenden Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe I. Bd. 2. Frankfurt a.M. 1977. 48 [36]; vgl. Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe II. Bd. 24. Frankfurt a.M. 1975, 29–30.

<sup>6</sup> M. Heidegger: *Ontologie*, a.a.O. 76.



Heideggers ist, ist bis heute nur in den seltensten Fällen mit der Frage nach jenem „nichtigen Schein“ in einen inneren Zusammenhang gedacht worden, der in seiner Nichtigkeit nicht schlechtweg nichts ist, sondern als *Verstellung* des thematischen Blickfeldes der Phänomenologie geradezu verdeckend den Zugang zu ihrer ursprünglichsten Möglichkeit verschüttet. Und das ist um so erstaunlicher, als es Heidegger von Anfang an, von seinen ersten urphänomenologischen Betrachtungen, bis zum Aufweis des „phänomenologischen Phänomenbegriffes“ in *Sein und Zeit* gerade um dieses  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  der reinen Bewußtseinsphänomenologie zu tun gewesen ist – solange er also die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein auf einem phänomenologischen Wege zu exponieren versuchte und ihm die Phänomenologie des reinen Bewußtseins dabei einen *Widerstand* leistete, den es zu überwinden galt.

Wenn also, wie F.-W. von Herrmann bereits 1981 in einem hervorragenden Aufsatz zum Ausdruck gebracht hat,<sup>7</sup> „eine aus dem *Innersten* der Sache vollzogene Begegnung und Auseinandersetzung zwischen der Daseinsphänomenologie und der Bewußtseinsphänomenologie immer noch aussteht“, und diese Begegnung der Grundstellung Husserls mit der Heideggers „erst durch die seit 1975 aus dem Nachlaß Heideggers erscheinenden ‚Freiburger‘ und ‚Marburger Vorlesungen‘ die entscheidende Hilfe erhält“, die uns aber nicht von der Aufgabe entbindet, das Verständnis des Vorganges, „wie in der Grundstellung des Daseins die Grundstellung des Bewußtseins verlassen ist“, denkerisch „mit allen Konsequenzen zu vollziehen“ – dann rechnet an erster Stelle zu dieser Aufgabe, den inneren Zusammenhang jener drei griechischen Begriffe zu bedenken, die Martin Heidegger mit dem Begriff „Phänomenologie“ zusammenbrachte –, wie aus dem Anhang zur *Hermeneutik der Faktizität* zuerst hervorgeht:  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  –  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  –  $\alpha\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ .<sup>8</sup> Von einer anderen De-konstruktion des konstruktiven oder theoretisierenden Momentes der reinen Bewußtseinsphänomenologie zu reden als im Sinne des Durchschauens des *nichtigen Scheins* der reinen Wesenheiten phänomenalisierten Bewußtseins, die den Blick verstellen für das „von sich

<sup>7</sup> Friedrich-W. von Herrmann: *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt a.M. 1981. 49; zum folgenden 50.

<sup>8</sup> M. Heidegger: *Ontologie*. a.a.O. 106; zum folgenden M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O. 46 [34]; M. Heidegger: *Ontologie*. a.a.O. 107.

aus an ihm selbst sich Zeigende“ in seiner Unverborgenheit, für das phänomenologische Phänomen schlechthin, stünde ja gleich mit einem Verfehlen des innersten Sinnes der phänomenologischen Bewegung des Denkens Martin Heideggers. Diese „phänomenologische“ Bewegung hat für Martin Heidegger nämlich nur Bestand und Bewährung im Gewahren der konkreten Möglichkeit, „radikal zu Ende und zurück zu gehen“, das heißt: in einem radikalen zu *ihrem* Ende Denken der reinen Bewußtseinsphänomenologie, damit sich ihre Anfangsidee vom *Grunde* her ändert. Ein solch radikales zu ihrem Ende Denken der reinen Bewußtseinsphänomenologie geschieht deshalb auch nur in einer Reflexion, die auf das phänomenologische Reflektieren selbst und als solche hingeht, die Verstandnisleistung des Phänomenologen, der *sich* selbst auf den Standpunkt des reinen Bewußtseins erhebt, ergreift und sie entfacht als eine Leistung, die *sich selbst im Sein durchstreicht*. Das Wiedergewinnen der Prä-reflexibilität des Er-Lebens, des faktischen Lebens, des Daseins im Sinne der Faktizität erweist sich somit als eine Bestrebung, die *als* „urphänomenologische“, auf das „phänomenologische Phänomen“ schlechthin abzielende, von Anfang an die Anfangsidee der reinen Bewußtseinsphänomenologie grundsätzlich überschreitet. Um die Freilegung dieser μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, dieses allo-genetischen Ursprunges des Denkens Martin Heideggers ist es uns hier in diesem Referat schließlich zu tun.

„Wenn es hoch kommt“, – so soll Martin Heidegger in diesem Zusammenhang gesagt haben, „haben bisher vielleicht zehn Köpfe verstanden, *wie* in der Grundstellung des Daseins die Grundstellung des Bewußtseins verlassen ist“. <sup>9</sup> Dieses Verlassen scheint gerade darin zu bestehen, daß von Anfang an die Anfangsidee der reinen Bewußtseinsphänomenologie, die Idee der *unmittelbaren Selbstgegebenheit*, des leibhaften Selbst-da des Seienden in seiner *Ur-originalität* grundsätzlich überschritten wird. <sup>10</sup> Gerade die Einsicht in die Möglichkeit dieses Überschreitens ist schwer zu gewinnen. Denn sie setzt voraus, daß die Denkungsart der Phänomenologie selbst und als solche von Grund auf re-voluiert wird.

\*

<sup>9</sup> F.-W. von Herrmann: *Der Begriff der Phänomenologie* ... a.a.O. 50.

<sup>10</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O. 49 [37].

In welchem Zusammenhang, so fragen wir, stehen somit der Grund des Erscheinens des Erscheinenden, der „nichtige Schein“ der Wesenheiten phänomenalisierten Bewußtseins und die Verstellung des „von sich aus an ihm selbst sich Zeigenden in seiner Unverborgenheit“ in der reinen Bewußtseinsphänomenologie Edmund Husserls? Es sind dies die entscheidenden Fragen, die Martin Heidegger Husserl vorlegt, wenn das Wesen der „Intentionalität“ – das sogenannte Apriori noetisch-noematischer Korrelation – in der reinen Bewußtseinsphänomenologie nicht ungedacht bleiben soll und die Frage nach der Seinsweise der „transzendentalen Subjektivität“ bzw. nach der Bestimmung des Sinnes vom Sein des „absoluten“ Bewußtseins als der „Region aller Regionen“, in die der Phänomenologe *sich* erhebt, nicht verstümmelt werden soll.<sup>11</sup> Dabei ist weniger an eine „immanente Kritik“ der reinen Bewußtseinsphänomenologie oder an ein Offenlegen eines grundsätzlichen „Versäumnisses“ ihrerseits gedacht. Vielmehr wird gerade im Vorlegen dieser Fragen die reine Bewußtseinsphänomenologie erstmals zu ihrem eigenem Ende gedacht, damit ein anderer Anfang in seiner Radikalität überhaupt möglich wird, demnach ein Anfang, der nicht mehr die Realisierung einer Wesensmöglichkeit der reinen Bewußtseinsphänomenologie selbst darstellt. Es handelt sich also in diesen Fragen allererst um die Freilegung des „phänomenologischen Phänomens“ selbst und als solche, um nicht mehr und nicht weniger als um die Gewinnung der *reinen Möglichkeit* „urwissenschaftlich“<sup>-12</sup> phänomenologischer Betrachtungen. Es geht noch nicht um ihre konkrete Durchführung. Denn nur auf diesem Wege sind die Entgegnungen Heideggers verständlich. Sie können nicht schlechtweg als *Vorwürfe* gegen Husserl aufgefaßt werden – wie etwa aus Heideggers geraffter Darstellung der Phänomenologie Husserls in den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* voreilig geschlossen werden könnte. Sondern sie sollten als *Vorentwürfe* einer grundsätzlich anderen Möglichkeit der Phänomenologie gedeutet werden, die nicht mehr zum *Wesen* der Phänomenologie rechnet, wie Husserl dieses Wesen „im Blick hat“. In Frage steht somit an erster Stelle, inwiefern das Wesen der Phäno-

<sup>11</sup> Martin Heidegger: *Prolegomena Zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe II. Bd. 20. Frankfurt a.M. 1979. 140; zum folgenden 140 ff; 157 ff.

<sup>12</sup> Martin Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe II. Bd. 56/57. Frankfurt a.M. 1987. 95 ff.

menologie, wie Husserl es anvisiert, *von sich aus* auf ein mögliches Andersein seiner selbst hin sich relativiert.

Woraufhin entwirft der reine Phänomenologe sich selbst, der sich auf den Standpunkt des „absoluten Bewußtseins“ erhebt? Wie wird das Wesen der Intentionalität, das ‚Apriori‘ der noetisch-noematischen Korrelation in der reinen Bewußtseinsphänomenologie gedacht? Wenn das Erscheinen des erscheinenden Gegenstandes im Wie seiner noematischen Vermeintheit für ein meinendes, ihn intendierendes Bewußtsein aufgefaßt wird, worauf zielt dann der *Auffassungssinn* ab? Und was sagt dieser Auffassungssinn über den *Grund* seines Erscheinens? Was bedeutet es demnach, daß die „Transzendenz“ des transzendenten Gegenstandes sich in der „Immanenz“ des Bewußtseins „bekundet“, und was ist in diesem Sich-Bekunden angezeigt? Was bedeutet es weiterhin, daß dieses Gegenstand vermeinende, ihn intendierende Bewußtsein in seiner „Reinheit“ erfaßt wird, also in einer Denkhaltung, die dieses rein bewußtseinsmäßige Vermeinen des erscheinenden Gegenstandes vor jeglicher realisierenden Auffassung hinsichtlich des Seins selbst des Bewußtseins bewahrt, die „Akte“ des meinenden Bewußtseins, die „intentionalen Erlebnisse“ in eidetischer, in Wesensallgemeinheit erfaßt? Welche „Irrealisierung“ rechnet also zur „noetischen“ Blickrichtung des Phänomenologen, in der sich das *reine Aktwesen* zeigt; und was ist in diesem Sich-Zeigen des reinen Aktwesens des Bewußtseins hinsichtlich der Transzendenz des transzendenten Gegenstandes angezeigt?

Mit der Frage nach dem Auffassungssinn, nach dem *Als was* des ontischen Sinnes (und nicht nur nach dem Wie der noematischen Vermeintheit des erscheinenden Gegenstandes), mit der Frage nach dem *Woraufhin* (und nicht bloß nach dem Wie des Vollzugssinnes, des Leistungscharakters jener „Irrealisierung“, die zur noetischen Richtung des Blickes des Phänomenologen rechnet und das reine Aktwesen des Bewußtseins aus der realisierenden Selbstauffassung hinsichtlich seines Seins herausgreift), begegnen wir der doppelten *Grundfrage*, die Martin Heidegger an die Husserlsche Phänomenologie stellt: zum einen nach der sie leitend-bestimmenden, die Vorgabe ihres thematischen Feldes als solchem prägenden Ausgelegtheit des Sinnes vom Sein des Seienden, zum anderen nach dem Sinn des spezifisch Seienden des reinen Aktwesens des Bewußtseins und dem



von ihm Geleisteten.<sup>13</sup> Erneut müssen wir betonen, daß mit diesen Fragen nicht von einer immanenten Kritik der Phänomenologie Husserls bzw. vom Aufdecken eines grundsätzlichen Versäumnisses derselben die Rede sein kann, weil gerade in diesen Fragen die reine Bewußtseinsphänomenologie auf ihren eigensten Grund hin gedacht wird, auf das, was ihr eigenstes Problemgebiet bildet und Husserl selbst mit dem Titel „Konstitutionsphänomenologie“ versehen hat. In diesem Sinne schreibt Heidegger, daß es sich hier um „die dringlichste Frage gerade im eigensten Sinne der Phänomenologie selbst“ handelt. Denn in diesen Fragen wird ja eindringlich nach der Bestimmung des Sinnes vom Sein des „absoluten Bewußtseins“ gefragt bzw. die Möglichkeit erwogen, daß dieses „absolute Sein“ sich von sich aus auf ein mögliches Anderssein seiner selbst hin relativiert. Erst wenn das reine Aktwesen des Bewußtseins durchschaubar gemacht wird auf das von ihm Geleistete, und das heißt: wenn der Sinn von ‚Konstitution‘ geklärt ist, läßt sich eine Kritik anstellen, die über die reine Bewußtseinsphänomenologie hinausgeht. Die kritische Selbstaufklärung der reinen Bewußtseinsphänomenologie hinsichtlich des vom reinen Aktwesen des Bewußtseins „konstitutiv“ Geleisteten legt erst jene *Verdeckung* im Sinne des *Sich-Verschleierns* frei, die sich im *Grunde* des Erscheinens des erscheinenden Gegenstandes auftut. Sie prägt die Vorgabe des thematischen Feldes, die Ausgelegt-heit des Sinnes vom Sein des Seienden für den reinen Bewußtseinsphänomenologen. Sie bringt also dasjenige zur Bestimmung, woraufhin er sich von sich aus entwirft – demnach das Phänomen, womit im Sinne der reinen Bewußtseinsphänomenologie eigentlich Ernst gemacht wird: die Welt. Der Widerstand, den für Martin Heidegger die reine Bewußtseinsphänomenologie leistet, muß *im Lichte der Weltproblematik* verstanden werden. „Das aber“, so schreibt Heidegger am Schluß der *Prolegomena*, „was mit Intentionalität gemeint ist – das bloße Sichrichten auf – muß vielmehr noch in die einheitliche Grundstruktur des Sich-vorweg-seins-im-sein-bei zurückverlegt werden. Dieses erst ist das eigentliche Phänomen, das dem entspricht, was uneigentlich und lediglich in einer isolierten Richtung als Intentionalität gemeint ist. Ich verweise darauf nur ganz kurz, um die Stelle anzudeuten, von wo aus eine grundsätzliche Kri-

<sup>13</sup> M. Heidegger: *Prolegomena*. a.a.O. 159. zum folgenden 158; 420.

tik der phänomenologischen Fragestellung sich anbahnt.“ Auf diesen kurzen Hinweis muß jedoch ausführlicher eingegangen werden.

Zweifellos wird mit der Freilegung dieser „einheitlichen Grundstruktur“ des „Sich-vorweg-seins-im-sein-bei“ die Anfangsidee der reinen Bewußtseinsphänomenologie, die der unmittelbaren Selbstgegebenheit, bereits überschritten – *nicht* aber die rein transzendente Phänomenologie als solche, insofern diese von ihrer Anfangsidee der unmittelbaren Selbstgegebenheit, des ur-original als leibhaftig selbst-da Erfäßbaren erst auf die Horizontintentionalität und Feldstruktur des Bewußtseins hin gelenkt wird. Eine grundsätzliche Kritik der phänomenologischen Forschung – etwa im Sinne einer Dekonstruktion ihres „konstruktiven Charakters“, nämlich des Festmachens durch transzendente Reflexion reduktiv gereinigter Erlebnisse in einer Sphäre „absoluten Bewußtseins“, durch Rückgang auf die Prä-reflexivität des Er-Lebens, des Daseins im Sinne der Faktizität – darf nicht die Rückkoppelung übersehen, die innerhalb der reinen Bewußtseinsphänomenologie bereits zur Präreflexivität des Erlebens im Sinne des *Für-wahr-Nehmens der immer schon im voraus vorgegebenen Welt* besteht. Die Problematik der Weltkonstitution ist bereits innerhalb der reinen Bewußtseinsphänomenologie ein genuin phänomenologisches Thema. Entscheidendes Gewicht bekommt die Kritik erst dann, wenn sie aufzeigt, wie in diesem immer-schon-im voraus-Vorgegebensein der Welt die Vorgabe des thematischen *Gehalts* der konstitutiven Forschung auf die Vorhandenheit im Sinne der *Objektivität* ausgerichtet ist. „Welt“ als „konstitutives“ Thema der reinen Bewußtseinsphänomenologie, als Idee der „Selbstrealisierung“ des Seins des Bewußtseins, hat letztlich die Bedeutung einer Real-Idealität, das heißt die Bedeutung einer Realisierung des Seins des Bewußtseins, die dessen Irrealität entspräche – was eine im Unendlichen liegende *Erkenntnis-Idee* ist. Versuchen wir, diesen Tatbestand deutlich zu machen, weil gerade in ihm die *ontologische* Tragweite der reinen Bewußtseinsphänomenologie angesprochen ist, die über die meinende Intentionalhäbe im Sinne des Sichrichtens-auf, das „isolierte Phänomen“ der Intentionalität, hinausgeht und – wie Heidegger schreibt – „das eigentliche Phänomen der Intentionalität“ darstellt.

Die rein transzendente Phänomenologie erweist sich als Versuch, den immer schon gegangenen Weg des „meinenden Bewußt-

seins“, das nicht in eine einmalige Intentionalhabende des erscheinenden Gegenstandes aufgeht, nachzuvollziehen. Das Wie der noematischen Vermeintheit des jeweiligen Gegenstandes ist bereits durch eine ontische Vorhabe des Phantischen, der Abschattungsmanigfaltigkeit des einzelnen Gegenstandes geprägt. Diese Abschattungsmanigfaltigkeit ist ihrerseits durch die darstellende Funktion ausgezeichnet, die die hyletischen, die Empfindungsdaten übernehmen; und diese darstellende Funktion geht über die reine Selbstempfindung, die pure Selbstaffektion des Bewußtseins durch sich selbst hinaus. In diesem Sinne enthält die meinende Intentionalhabende des jeweilig erscheinenden Gegenstandes bereits ein Moment des „Sich-Realisierens“ der ursprünglich fungierenden Intentionalität als des puren Aktwesens. Diese Leistung der „Ontifikation“ gehört der noetischen Aktualität an, der „Auffassung“, die die darstellende Funktion der Empfindungsdaten „auf sich nimmt“. Sie ist die synthetische Leistung der Identifikation, durch die hindurch der noetische „Blickstrahl“ geht. Die Irrealisierung, die zur noetischen Richtung des Blickstrahls rechnet, ist der Entwurf dieser Synthese der Identifikation der noetischen Aktualität auf die „Idee des Ansichseins“ des erscheinenden Gegenstandes hin als dessen äußersten *Innenhorizont*. Die Transzendenz des transzendenten Gegenstandes ist ein in der „reellen Immanenz“ der Empfindungsdaten, die ihrerseits darstellende Funktion haben, Sich-Bekunden, wobei durch die noetische Aktualität, die Synthese der Identifikation hindurch eine Irrealisierung geht, die sie auf die Idee des „An sich Seins“ hin entwirft. Das Wesen des meinenden intentionalen Erlebens im Sinne des Fürwahrnehmens des erscheinenden Gegenstandes ist der Entwurf eines rein in sich scheinenden Wesens, der fungierenden Intentionalität des puren Aktwesens, das sich in seiner Selbsterscheinung – in den Empfindungsdaten als Abschattungsmanigfaltigkeiten des Gegenstandes – verbirgt, und den Blick, der durch die noetische Aktualität der Identifikationssynthese hindurchgeht, verstellt für das von ihm selbst an ihm selbst sich Zeigende, das An-sich-Sein des Gegenstandes, das als Idee gar nicht im Sinne der Sichtbarkeit gesehen werden kann, dennoch das schlechthin Wirkliche im Sinne der Selbstrealisierung des Bewußtseins ist, der äußerste Horizont seiner inneren Möglichkeit.

Wir stehen hier mit Heidegger vor der ersten großen Entdeckung der Husserlschen Phänomenologie, der Anschauung des Kategorialen als des Apriori noetisch-noematischen Korrelierens, in der sich die Erhebung des Phantisch-ontischen, des in der sinnlichen Anschauung Vermeinten, zur Idee der reinen Selbstanschauung des Bewußtseins als ein sich horizontal ausdehnender Prozeß vollzieht. Es ist die Entdeckung der Intellektualität der sinnlichen Wahrnehmung, in ihrer Reinheit genommen als Realisierung eines in der meinenden Intentionalhabende sichselbst bereits vorweg seienden Bewußtseins. Bevor wir den Hinweis auf die Horizontintentionalität und die Feldstruktur des Bewußtseins aufgreifen, die zweite Entdeckung der Husserlschen Phänomenologie, müssen wir die drei anfangs gestellten Fragen nach der Nichtigkeit des Scheinens in sich des puren Aktwesens, nach dem, was sich im Grunde des Erscheinens des erscheinenden Gegenstandes eigentlich verbirgt, und nach dem, was sich *als* das von sich aus an ihm selbst sich Zeigende als unsichtbar erweist, beantworten. Mit dem Vorwurf der „Konstruktivität“ oder des „Theoretisierens“ der reinen Bewußtseinsphänomenologie ist ja ein gewisses, präzises Reduzieren der phänomenologischen Bezugnahme auf die Prä-reflexivität des Erlebens gemeint, nämlich des Daseins im Sinne der Faktizität als Grundphänomen, als urphänomenologisches Phänomen, auf das Für-wahr-Nehmen im Sinne der Gegebenheit, das Epi-phänomen des Phänomenalen. In der Frage nach der Grundstellung der Phänomenologie, die hier zwischen reinem Bewußtsein und Dasein oszilliert, handelt es sich demnach um das ‚Leben‘ der Phänomenologie selbst.

Nichtig ist das reine Scheinen des Aktwesens des Bewußtseins als pure Selbstaffektion des Bewußtseins durch sich selbst. Eugen Fink, der wohl am weitesten in die labyrinthischen Gänge der Phänomenologie Husserls vorgedrungen ist, nennt deshalb auch mit Recht dieses reine Aktwesen in seiner *VI. Cartesianischen Meditation* das Meontische.<sup>14</sup> Es ist jene Intention des Bewußtseins, die durch ihre Nicht-Intention bereits erfüllt ist, die Formidee des Bewußtseins, die absolute Anschauung in ihrer Fülle, das Er des Lebens der Intention-

<sup>14</sup> Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Husserliana-Dokumente. Bd. II/1. Hrsg. v. H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht 1988. 183; vgl. dazu die Ausführungen zum „Vorsein“. a.a.O. 85–86 ff.



nalität, das seinen Ort im heraklitischen Fluß der reinen Bewußtseinserlebnisse als Akte hat. Dieses Leben ist „ontifizierend“, objektiviert das Er des Lebens der Intentionalität, macht das formale Etwas überhaupt als anonymes „Es“ des Gebens der Aktualität des Bewußtseins zum bestimmten jemeinigen „Dies-da“. Dies geschieht erst dadurch, daß die pure Selbstaffektion des Bewußtseins darstellende Funktion übernimmt für das Nicht-Bewußtsein. Dieses Übernehmen einer darstellenden Funktion für dasjenige, was nicht zum reinen Sein des Bewußtseins gehört, den erscheinenden Gegenstand, verbirgt sich in dessen Grund, im An-sich-Sein des Gegenstandes, das nicht in sein Erscheinen fällt, sondern in dem mit diesem Erscheinen durch die noetische Aktualität vermeinten, durchscheinenden Noema, in dem das Bewußtsein die Sphäre des ihm reell Immanenten überschreitet. Was sich vom Gegenstand zeigt als was von ihm aus an ihm selbst ist, die „Idee“ der Koinzidenz der noetischen Aktualität und des noematisch Vermeinten, ist das gesuchte unsichtbare Apriori, das im Strahlen jenes Blickes Erfasste, der durch die noetische Aktualität hindurchgeht: die Entsprechung des An-sich-Seins des erscheinenden Gegenstandes als des im Wie seiner noematischen Vermeintheit Durchscheinenden mit der ins Unendliche reichenden Idee, die rein zur Form der noetischen Aktualität rechnet: der Schein an sich, hinter dem sich kein Seiendes mehr verbirgt, in dem das reine Aktwesen des Bewußtseins als in sich Scheinens seine Tätigkeit als Durchscheinen-lassen löscht — weshalb wir von einem im Sein sich Durchstreichen des Seins des Bewußtseins sprachen.

Im zu ihrem Ende Denken der reinen Bewußtseinsphänomenologie sind wir bis jetzt nur soweit vorgestoßen, daß wir ihr Prinzip verstehen, das über ihre Anfangsidee, die Idee der unmittelbaren Selbstgegebenheit als das Gesollte hinausführt und das Heidegger mit äußerster Präzision formuliert: „Seiendes *als* Seiendes ... sehen zu lassen“.<sup>15</sup> Es ist dies die Realisierung des Seins der reinen Bewußtseinsphänomenologie, als bloße Möglichkeitsbedingung für das Erscheinen des erscheinenden Gegenstandes und nicht als dessen Grund aufzutreten. Erst die Verwirklichung dieses Prinzips als des Gesollten führt über die reine Bewußtseinsphänomenologie hinaus. Eine solche Realisierung setzt aber voraus, daß sich der Seinsge-

<sup>15</sup> M. Heidegger: *Prolegomena*. a.a.O. 186.

danke, der bis jetzt nur als „Schein an sich“ definiert wurde, potenziert, das heißt, daß wir in der Lage sind, in den Grund dieses Seins einzukehren.

\*

Wir können in diesem Vortrag nicht bis zum Konfinium der Husserlschen und der Heideggerschen Phänomenologie vorstoßen, zu jener hauchdünnen Scheidewand, die beide trennt. Erst indem von der Horizontalität des rein vermeinenden Bewußtseins zur Horizontintentionalität und zur Feldstruktur desselben in der intentionalen Umweltanalytik fortgeschritten wird, erreichen wir den Punkt, wo die Dekonstruktion des theoretischen Charakters der Husserlschen Phänomenologie sich bis zum Rand jener ursprünglichen Heideggerschen Analyse hin bewegt, der des besorgenden Umgehens und des Begegnens von Welt im Sinne des Aufleuchtens von Bedeutsamkeit am Besorgten und seines Unterbleibens in der Durchschnittlichkeit des Man selbst. Der Fortschritt liegt im Vertiefen der Weltproblematik, die zunächst und zuerst in der Husserlschen Phänomenologie horizontal an der Ansicht des Sinnendinges, der Abschattungsmanigfaltigkeit festgemacht worden war in der Dialektik von Schein und Sein, vom Licht des Blickstrahls und Schatten des Ansich-Seins. Wenn von der Ansicht des Sinnendinges zu seiner Gestalt fortgegangen wird, die zwar noch zur perzeptionalen, nicht aber zur rein aktionellen Domäne des Bewußtseins rechnet und ebenfalls nicht zum herstellenden Gestalten im Sinne der Aristotelischen τέχνη gehört, wird jene ‚flache‘ Darstellung der Intentionalitätsproblematik vermieden, die voreilig vom „Sich-Richten des Blickes“ zur „Sorge“ in der Selbstbekümmernis vorspringt<sup>16</sup> – eine flache Darstellung, die es freilich nicht bei Heidegger gibt, sondern nur bei denen, die die „formale Anzeige“ der grundsätzlich anderen Möglichkeit der Phänomenologie, die nicht zu ihrem Wesen, sondern zu ihrem Prinzip rechnet, nicht im Heideggerschen Sinne als „Verlangsamung“<sup>17</sup> des in der Husserlschen Phänomenologie im voraus Angezeigten, aber noch nicht im Begriffe Ergriffenen verstanden haben. Wird das Ende der reinen Bewußtseinsphänomenologie, so

<sup>16</sup> M. Heidegger: *Prolegomena*. a.a.O. 420.

<sup>17</sup> zu dieser Verlangsamung als „Pause“ vgl. M. Heidegger: *Ontologie*. a.a.O. 80.

fragen wir, noch innerhalb ihres Bereiches durch die Verwirklichung ihres Prinzips als das eigentlich Gesollte ersichtlich?

Das Prinzip der Phänomenologie als das Gesollte der reinen Bewußtseinsphänomenologie, was sie, im Ausgang von der unmittelbaren Selbstgegebenheit, von sich aus nicht vermag – ist, den Gedanken des Seins als Schein an sich, hinter dem sich kein Seiendes mehr verbirgt, zu überwinden. Martin Heidegger betont, daß gerade das wahrhaft phänomenologische Phänomen noch im Verborgenen liegt, in einer Verborgenheit, aus der es herausgeholt werden muß.<sup>18</sup> Dieses Herausholen vollzieht sich in einer einholenden Bewegung, die das Prinzip der Phänomenologie in ihren Gegenstand einholt. Was ist aber der Gegenstand der Phänomenologie – derjenige Stand, der dem Standpunkt freien Betrachtens reiner Phänomene des gereinigten Bewußtseins gegenübersteht? Wächst die Husserlsche Bewußtseinsphänomenologie bereits soweit über sich hinaus, daß sie sogar diese ihre Gegen-möglichkeit sichtbar macht?

Was Husserls Problematik über sich hinaustreibt, liegt darin, daß sie dazu tendiert, das Sinnending als Gestalt zu erfassen, das heißt, es zum Index eines ästhetischen Apriori der objektiven Natur werden zu lassen. Und dieser Vorgang vollzieht sich erst vermittelt der Konstitution des aesthesiologischen Leibes, des Empfindungsleibes als System der kinästhetischen Vermöglichkeit, durch das sich erst ein *Außenhorizont* eröffnet, zunächst und zuerst als Koordinations-system des um den Nullpunkt der Orientierung zentrierten Raumes lokalisierter visueller Daten und des Nahfeldes taktueller Daten, weiterhin als durch die kinetischen Fähigkeiten sich erweiternder homogener Raum, in den die dingliche Erscheinungsform des analogisch appräsentierten Anderen eintreten kann. Erst vermittelt dieser analogischen Appräsentation konstituiert sich die intersubjektiv-objektive Welt als Welt für jedermann. Wir stehen hier am Anfang des Vorganges, den Martin Heidegger unter dem Begriff des mitweltlichen Vorscheins herauszuarbeiten versucht und auf den Husserl seinerseits erst in der Bemühung um eine Einschränkung der metaphysischen Tragweite einer apriorischen Ontologie der Natur stößt: ich meine den Vorgang, in dem es darum geht, dem Seins-gedanken als Schein an sich dadurch zuvor- bzw. auf ihn zurückzu-

<sup>18</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O. 47 [35].

kommen, daß über die Selbstrealisation des Bewußtseins als ein nichtiges Scheinen eines Wesens in sich, das sich in seiner Selbsterscheinung verbirgt, hinausgedacht wird, und die Spur aufgedeckt wird, die es im Sein selbst hinterläßt. Bisher fanden wir aber keine andere Spur als die seines sich Durchstreichens im Sein des rein meinenden Subjektes — gerade weil wir uns bis jetzt ausschließlich an die ausweisende Erfahrung gehalten haben.

Wie weist gerade die ausweisende Erfahrung jedoch bereits so über sich hinaus, daß sie das Vermeinen des meinenden Subjektes, die kategorial erfaßte Idee des Seins des sinnlich Erscheinenden sei Schein an sich, hinter dem sich kein Sein verstecke, zerbricht? Wir meinen nur so, daß die Form, die rein zur Idee des Bewußtseins rechnet, nicht als pure Intention, die durch ihre Nicht-Intention bereits erfüllt ist, gedacht wird, bzw. als absolute Aktualität oder als schlechthinniges Fungieren, sondern als artikuliertes Vermögen des „ich kann“ auf einem Untergrund inartikulierter reiner Möglichkeiten, der sich grundsätzlich dem ichlichen Verfügungsbereich entzieht. Diese Nicht-verfügbarkeit zeigt sich an erster Stelle an der konstitutiven Unvollständigkeit der durch die Doppelempfindung als objektiv vorgestellten Empfindungsleiblichkeit, weiterhin an der konstitutiven Unmöglichkeit, das vermittels ihr analogisch Appräsentierte des mitgegenwärtigen Anderen in die Uoriginalität hinüberzuführen. Es sind dies die Grenzen der durch die Repräsentation einholbaren Depräsentationen der unmittelbaren Präsenzialität, die von Husserl selbst aufgewiesen und im engeren Zusammenhang mit den Depräsentationen der Wiedererinnerung und der Funktion des Gedächtnisses untersucht werden.<sup>19</sup> Der über die Fülle der Aktualität sich ausdehnende Bereich der Inaktualität teilt sich in dem Hof des für mich Aktualisierbaren und des für mich prinzipiell nicht-Aktualisierbaren, wenigstens nicht in Urpräsenzialität.

Wichtiger aber ist noch der Vorgang, der sich am Sinnending vollzieht, indem es zum Index eines Wahrnehmungsapriori der objektiven Natur wird. Die Abschattungsmanigfaltigkeit des erscheinenden Sinnendinges ist nicht an einer rein linearen positionalen Tätigkeit des intentionalen für-wahr-nehmenden Bewußtseins festgemacht, sondern in die Dynamik von Aspektdatum des erscheinenden

<sup>19</sup> *Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Teil 3. *Husserliana.* Bd. XV. Hrsg. von J. Kern. Den Haag 1973. 588 ff; cf. 641 ff.



Sinnendinges und Stellungsdatum des Empfindungsleibes in der Selbstempfindung hineingenommen. Vom visuellen und haptischen Optimum weggerückt, verliert es geradezu seine sinnliche Qualifikation, indem es aus dem Nahfeld in die Ferne schwindet. Die Dynamik von Nähe und Ferne ist wiederum nicht in die Fläche des zweidimensionalen Raumes, sondern in die Tiefe eines lokomotorisch konstituierten drei-dimensionalen Raumes hineingestellt, die die sinnliche Konfiguration, das sich umrißhaft Abzeichnen einer Figur gegen einen Hintergrund bestimmt. Über die darstellende Funktion bestimmter haptischer Kinästhesen hinaus gibt es Merkmalsempfindungen, innere Empfindungen der erlebten Leiblichkeit, die sinnlichen Gefühle. Schließlich gliedert der Außenhorizont sich durch die analogisierende Appräsentation des mitgegenwärtigen Anderen in die Sphäre des jeweils Bekannten, Vertrauten, Heimlichen und des Fremden, d.h. des durch mögliche Präsentation im Modus des Als-ob in die appräsentierte Mitgegenwart hinein als bereits durch selbst-eigene Konstitution konstituierte Wiedererkannten und des als nicht durch selbst-eigene Konstitution bereits konstituierten, nur naiv geradehin als vertraut übernommenen Unbekannten. Der Außenhorizont selbst ist schließlich in die Dynamik von Welt und Weltvorstellung hineingenommen.<sup>20</sup>

Die ausweisende Erfahrung weist nur insofern über sich hinaus, als das erscheinende Sinnending durchsichtig wird. Das Ansichsein der Sinnendinge ist mehr als die Ansicht eines sich selbst versinnlichenden Bewußtseins, das sich selbst im Widerschein der Welt erfaßt an den mannigfaltigen Abschattungen, in denen das Sinnending sich von sich aus erst zeigt durch Synthesen der Identifikation, die sich ideell ins Unendliche linear erweitern. Die Sichtweite des sich versinnlichenden Bewußtseins ist selbst eingestellt in ein Feld, das Nähe und Ferne, Breite und Tiefe hat, das Sinnending ist entsprechend erscheinungsmäßig qualifiziert und in seiner Konfiguration auffaßbar. Der Widerschein der Welt ist kein Schein an sich, hinter dem nicht zurückzukommen wäre, sondern ein durchlässiger Schein, ein strukturiertes Feld, dessen Struktur ihrerseits nicht restlos auf eine im Verborgenen liegende un- oder vorbewußte objektivierende

<sup>20</sup> vgl. dazu E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2: Ergänzungsband*. Husserliana-Dokumente. Bd. II/2. Hrsg. v. G. van Kerckhoven. Dordrecht 1988. 36 ff.

Tätigkeit des Bewußtseins zurückführbar ist, die reflexiv eingeholt werden kann.

Das bedeutet aber: das Prä-objektive ist kein bloßes Moment am Reflektieren einer sichselbst schon vorweg seienden Bewußtseinstätigkeit, das Objektive keine bloße Idee ihrer sich ins Unendliche linear ausdehnenden Selbstrealisierung. Konstitutiv ist nicht ausschließlich die prinzipielle Präsenziabilität, sondern auch die prinzipielle Nicht-Präsenziabilität. Die Spur, die das absolute Bewußtsein im Sein hinterläßt, ist laut Husserl die, daß es sich – das vordem Anonyme – in seiner Selbstversinnlichung auch deklinierbar macht<sup>21</sup>, und das heißt: daß es sich sein absolutes Sein nicht an und für sich zuschreibt. Indem es dieses absolute Sein sichselbst zuschreibt, setzt es in diesem seinem absoluten Sein ein Zeichen, eine Inschrift eines Nicht-Seins, das es nicht-ist. Die Möglichkeit, daß das „absolute Sein“ des Bewußtseins sich relativiert auf ein mögliches Anderssein seiner selbst hin, ist *immer schon* verwirklicht, wenn es in Wirklichkeit etwas gibt. In Wirklichkeit will sagen: was über die Konkretion des formalen Etwas überhaupt zum bestimmten Dies-da als dessen Konkretionshorizont schon hinausliegt – wenn Welt *sich* ereignet.

Wir wollten das ur-phänomenologische Phänomen nur so mit Heidegger ergreifen, daß wir die noch fehlende Einsicht zu gewinnen suchten, wie von Anfang an die Anfangsidee der reinen Bewußtseinsphänomenologie, die der unmittelbaren Selbstgegebenheit, zu überschreiten ist. Es galt, das große phänomenologische Okular, die dem Auge zugewandte Linse so zu richten, daß in ihr auch nur ein einziger Lichtstrahl der Sonne – das heißt: des Seins, das sich über jeden intendierten Horizont des meinenden Bewußtseins erhebt – fiel.<sup>22</sup> Von der Zerstörung des ihm eingesetzten Auges hat Martin Heidegger deshalb sonnenklar berichtet.

<sup>21</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Bd. VI. Hrsg. W. Biemel. Den Haag 1962. 188 ff.

<sup>22</sup> Vgl. M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*. a.a.O. 74; 23 ff.

WALTER BIEMEL

## Zum Briefwechsel Jaspers/Heidegger

Zu einer Zeit, da durch das unqualifizierte Buch von Farias und die sehr einseitige Darstellung von Hugo Ott in der Öffentlichkeit eine Campagne ausgelöst wurde, von Heidegger-Gegnern eifrig geschürt (ich denke dabei besonders an Frankreich, wo Heidegger im Mittelpunkt des Interesses der akademischen Jugend steht und die Angriffe besonders leidenschaftlich waren), ist es angebracht, auf Quellen zurückzugehen, durch die manches verdeutlicht werden kann. Solch eine Quelle ist der Briefwechsel zwischen Jaspers und Heidegger von 1920 bis 1963, der voraussichtlich in diesem Jahr erscheinen wird, herausgegeben von Hans Saner und mir. Bei dieser Ausgabe ist aus den Texten nichts weggelassen oder hinzugefügt, auch keine der erwähnten Personen aus irgend welchen Gründen ausgelassen. Die Herausgeber haben keinerlei Kommentar gegeben und sich auf kurze sachliche Hinweise zu Personen und Vorfällen beschränkt. Auf Grund der Briefe kann die Beziehung zwischen den beiden Philosophen deutlicher gefaßt werden und auch ihre Reaktion zum Zeitgeschehen. Von Jaspers gibt es verschiedene Briefe, die nicht abgeschickt wurden. Sie sind kursiv gesetzt. Da Heidegger sie nicht erhalten hat, konnte er darauf auch nicht antworten.

Zuvor eine kurze Darstellung der Vorgeschichte dieser Veröffentlichung. 1976 kam seitens Jeanne Hersch von der Jaspers-Stiftung die Anregung, den Briefwechsel zu veröffentlichen. Frau Elfride Heidegger stimmte zuerst zu, entschloß sich dann aber, die Edition noch hinauszuschieben. Sie berief sich auf eine Notiz ihres Mannes, in die Gesamtausgabe keinen Briefwechsel aufzunehmen. Auf Grund der ersten Kontakte, an denen auch Herr Zeller vom Marbacher Archiv und ich selbst teilgenommen haben und Jeanne Hersch und Hans Saner von der Jaspers-Stiftung, kam es dann immerhin zu einem Austausch der Brief-Unterlagen.

Elf Jahre später gab Dr. Hermann Heidegger seine Einwilligung zu einer Edition der Briefe. Inzwischen war die Neuauflage der Jaspers-Autobiographie erschienen, mit dem sehr kritischen Heideg-

ger-Kapitel, das Jaspers selbst zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht hat, und der ebenfalls von Hans Saner herausgegebene Band *Notizen zu Martin Heidegger* (1978), beides Veröffentlichungen, die nicht zur Entspannung der Atmosphäre beigetragen haben. Die Herausgabe verzögerte sich noch durch den Umstand, daß es nicht einfach war, eine Lösung für den zuständigen Verleger zu finden. Das geschah 1988. Die erste Ausgabe erfolgt bei Klostermann, eine spätere beim Piper-Verlag.

# I.

In den folgenden Ausführungen beschränke ich mich auf eine Erörterung einer Reihe von Briefen, die für die Klärung der Beziehung zwischen den beiden Philosophen aufschlußreich ist, mir aufschlußreich erscheint.

Die erste Begegnung erfolgte im April 1920 in Freiburg i.Br. Jaspers war 37 Jahre alt, Extraordinarius in Heidelberg, Heidegger 31 Jahre, Privatdozent in Freiburg. Gertrud und Karl Jaspers waren zu Husserls Geburtstag am 8. April nach Freiburg gekommen. Jaspers berichtet von einem Gespräch mit Husserl, in dem er bedauerte, daß Husserl eine begabte Studentin, Afra Geiger, aus formalen Gründen nicht in sein Seminar aufgenommen, ja nicht einmal mit ihr gesprochen habe. Er erinnert daran, wie Heidegger ihm bei dieser Kritik zugestimmt habe. „Es war wie eine Solidarität der beiden Jünger gegen die Autorität abstrakter Ordnungen.“<sup>1</sup> Diese Solidarität wird sich in den folgenden Jahren bei der Kritik am herrschenden Universitätsbetrieb verstärken.

Jaspers besuchte anschließend Heidegger und berichtet davon. „Ich besuchte ihn, saß allein mit ihm in seiner Klausur, sah ihn beim Lutherstudium, sah die Intensität seiner Arbeit, hatte Sympathie für die eindringliche knappe Weise seines Sprechens.“ (op. cit. S. 93)

Im selben Monat kam es zu einem Besuch Heideggers bei Jaspers in Heidelberg. Auf der Karte vom 21. April 1920 bedankt er sich für den Empfang. „Ich habe mich sehr gefreut über den Abend bei Ihnen und habe vor allem das ‚Gefühl‘ gehabt, daß wir aus derselben Grundsituation an der Neubelebung der Philosophie arbeiten.“

<sup>1</sup> *Karl Jaspers: Philosophische Autobiographie*. München 1977. 92 f.



Jaspers hatte seine *Psychologie der Weltanschauungen* veröffentlicht. Heidegger schlug vor, eine ausführliche Besprechung für die *Göttinger Gelehrten Anzeigen* zu schreiben. Er schickte Jaspers den Text. August 1921 erfolgte die erste Reaktion Jaspers' auf die Besprechung.<sup>2</sup>

„Meines Erachtens ist Ihre Besprechung von allen, die ich las, diejenige, die der Wurzel der Gedanken am tiefsten nachgräbt. Sie hat mich darum innerlich wirklich berührt. Jedoch vermisste ich noch – auch in den Erörterungen über ‚ich bin‘ und ‚historisch‘ – die positive Methode. Ich spürte bei der Lektüre immer die Potenz zum Vorwärtskommen, war dann aber enttäuscht und fand mich so weit auch schon gekommen. Denn das *bloße* Programm berührt mich so wenig wie Sie. Einige Urteile fand ich ungerecht. Doch ich verschiebe alles auf das Mündliche. In Frage und Antwort begreife ich mehr als im Vortrag. Aber niemand von den jüngeren ‚Philosophen‘ interessiert mich mehr als Sie. Ihre Kritik kann mir wohl tun. Sie hat mir schon wohlgetan, denn sie veranlaßt zum wirklichen Besinnen und erlaubt keine Ruhe.“ (Brief J. vom 1. 8. 1921)

Ich habe die Stelle so ausführlich zitiert, um den offenen Ton zwischen den beiden Gesprächspartnern zu zeigen und wie ihre Beziehung von sachlichen Fragen und Erörterungen getragen ist – das wird auch weiter so bleiben.

Heideggers Reaktion darauf verdient auch angeführt zu werden: „Daß ich Ihnen mehrfach Unrecht tue, sagt auch Husserl; für mich ist das nur ein Beweis, daß ich mindestens *versucht* habe zuzugreifen. Der Zweck ist erfüllt, wenn Sie irgend eine Anregung daraus entnehmen, vielleicht solche, die ich gar nicht intendierte. Nach dem Maßstab beurteilt, den ich mir bei einer Arbeit vorhalte, ist es eine lächerliche und kümmerliche Anfängersache und ich bilde mir nicht ein, weiter zu sein als Sie selbst, zumal ich mir in den Kopf gesetzt habe, einige Umwege zu machen. Ob ich auch ins Freie finde, weiß ich nicht; wenn ich mich nur so weit bringe und halte, daß ich überhaupt *gehe*.“ (Brief vom 5. 8. 1921)

So viel zur Einstimmung in dies Gespräch. Zur Stellung der Partner: Jaspers erhielt 1921 einen Ruf nach Greifswald und Kiel und

<sup>2</sup> Sie wurde erst 1973 veröffentlicht im Band *Jaspers in der Diskussion* und in der Heidegger GA Bd. 9, 1–44.

bekam ein persönliches Ordinariat in Heidelberg. Natorp hatte von Heideggers Aristoteles-Vorlesung gehört, sich von Heidegger einen Text erbeten und ihn für das Extraordinariat in Marburg vorgeschlagen. 1923 erhielt Heidegger den Ruf nach Marburg auf ein Extraordinariat mit den Rechten und Pflichten eines Ordinarius. Es kam nun zu regelmäßigen Besuchen Heideggers bei Jaspers und zu Gesprächen, von denen wir nur indirekte Hinweise in den Briefen haben.

Ich möchte nun auf einen, meiner Meinung nach entscheidenden Brief Heideggers eingehen, in dem er von einer ‚Kampfgemeinschaft‘ mit Jaspers spricht (Brief vom 27. 6. 1922). Er schrieb den Brief nach Erhalt der Arbeit *Strindberg und Van Gogh*. In diesem Brief erörtert er die Aufgabe, den „Grundsinn von Faktizität von Leben“ zu fassen. „Es muß ins Klare gebracht werden, was es heißt menschliches *Dasein* mitausmachen, daran beteiligt sein; das heißt aber, es muß der Seinssinn von Leben-Sein, Mensch-Sein ursprünglich gewonnen und kategorial bestimmt werden. Das Psychische ist nicht etwas, was der Mensch ‚hat‘, bewußt oder unbewußt ‚hat‘, sondern etwas, das er ist und das ihn lebt. D.h. prinzipiell: es gibt Gegenstände, die man nicht hat, sondern ‚ist‘; und zwar noch solche, deren Was lediglich ruht in dem ‚Daß sie sind‘.“

Heidegger verweist dann darauf, daß die alte ontologische Unterscheidung von Was- und Daß-sein unzureichend ist, er erörtert die Notwendigkeit der Umbildung der alten Ontologie, wenn das Leben in seinen Grundintentionen faßbar werden soll. Wir haben hier in nuce Grundthemen, die zu *Sein und Zeit* geführt haben. In diesem Zusammenhang ist auch die Bedeutung eines Durchdenkens der griechischen Philosophie erörtert. „Es bedarf einer Kritik der bisherigen Ontologie an ihrer Wurzel in der griechischen Philosophie, im besonderen des Aristoteles, dessen Ontologie (schon dieser Begriff paßt nicht) in Kant und gar Hegel ebenso stark lebendig ist wie bei einem mittelalterlichen Scholastiker.“

Diese Kritik bedarf aber eines prinzipiellen Verstehens der sachlichen Probleme der Griechen aus den Motiven und der Haltung ihrer Zugangsweise zur Welt, aus den Weisen ihres Ansprechens der Gegenstände und den Weisen der dabei vollzogenen Ausformung der Begriffe.“

Heideggers Position wird aus diesem Brief sehr klar, auch was er meint, wenn er vorher von einem Umweg sprach, gegenüber dem

Weg Jaspers' – es ist der Weg über die Griechen. Und die Intention seines Arbeitens ist auch deutlich ausgesprochen: „Entweder wir machen Ernst mit der Philosophie und ihren Möglichkeiten als prinzipieller wissenschaftlicher Forschung oder wir verstehen uns als wissenschaftliche Menschen zur schwersten Verfehlung, daß wir in aufgegriffenen Begriffen und halbklaren Tendenzen weiterplätschern und auf Bedürfnisse arbeiten. Soll das erste ergriffen werden, dann hat man gewählt die Gefahr seine ganze ‚äußere‘ und innere Existenz aufs Spiel zu setzen für etwas, dessen Erfolg und Ausgang man selbst nicht zu sehen bekommt.“

Und noch eine Stelle, die für Heideggers Einstellung aufschlußreich ist: „Wenn es nicht gelingt, solches Bewußtsein in der Jugend positiv konkret zu wecken, dann ist alles Gerede über Krisis der Wissenschaft und dergleichen eben Gerede. Wenn wir uns nicht klar sind, daß wir der Jugend solche Sachen – sie selbst erst ausbildend – vorleben müssen, dann haben wir kein Recht in wissenschaftlicher Forschung zu leben.“

Heidegger würdigt die Arbeit *Strindberg und Van Gogh* als „Aufgabe einer Gewinnung der ursprünglichen Kategorienstruktur des Gegenstandes Leben“. Eine isolierte freischwebende Bewußtseinsproblematik lehnt er ab. Und zu seiner dezidierten Einstellung noch einen Satz: „Solange man nicht entschlossen ist, sich mit seinen Produkten in diese Kampfbasis prinzipieller Auseinandersetzungen bis aufs Messer zu stellen, bleibt man außerhalb der Wissenschaft.“

In diesem Brief korrigiert er seine Kritik der *Psychologie der Weltanschauungen* und ermutigt Jaspers bei seinem Vorgehen. Und dabei fällt auch das Wort von einer „seltenen und eigenständigen Kampfgemeinschaft“, die er sonst nirgends findet. In diesem Brief wird sichtbar, wie die Begegnung mit Jaspers zu einer echten Gemeinschaft wird – zu einer *Kampfgemeinschaft*. Daß das kein einseitiger Anspruch Heideggers ist, wird aus der Antwort Jaspers' deutlich. Er kritisiert die Universitätsphilosophie, mit der er abrechnen will, wenn die eigene positive Leistung da ist. Die Antwort auf den Brief Heideggers will er mündlich geben – in einem offenen Gespräch. „Mit Ihnen allerdings möchte ich in der Diskussion alle Reserve fahren lassen, weil ich glaube, daß wir uns in derselben Ebene befinden. Sie *vielleicht* bewußter und kritischer, ich täppisch zugreifend.“ (Brief J. vom 2. 7. 1922)

Zur gemeinsamen Kritik am herrschenden Philosophiebetrieb noch eine Stelle aus dem Brief Heideggers vom 14. Juli 1923, nachdem er den Ruf nach Marburg erhalten hatte. Ein Ruf auf das freige-wordene Extraordinariat von Jaspers wäre ihm lieber gewesen, da er sich von der gemeinsamen Arbeit viel versprochen, sie sich als eine Art Umsturz des Universitätsbetriebes vorgestellt hatte. „Viel Göt-zendienerei muß ausgerottet werden – d.h. die verschiedenen Medi-zinmänner der heutigen Philosophie müssen ihr furchtbares und jämmerliches Handwerk aufgedeckt bekommen – bei Lebzeiten, damit sie nicht meinen, mit ihnen sei das Reich Gottes heute erschienen.“ Ich meine, nicht irre zu gehen, wenn ich als solch einen Medi-zinmann Rickert ansehe, auch gegen Husserl gibt es eine Spitze.

Wie ernst Heidegger seine Freiburger Lehrtätigkeit nimmt, wird aus dem Brief vom 14. Juli 1923 sichtbar. „90 Prozent meiner Kraft fließt in die Lehrtätigkeit – ich lese dieses Semester 1 Stunde und habe 3 Seminare ... ich lasse der Welt ihre Bücher und literarisches Getue und hole mir die jungen Menschen – ‚holen‘ d.h. scharf zufas-sen – so daß sie die ganze Woche ‚im Druck‘ sind; mancher hält es nicht aus – die einfachste Art der Auslese – mancher braucht zwei drei Semester, bis er versteht, warum ich nichts, keine Faulheit, keine Oberflächlichkeit, keinen Schwindel und Phrasen – vor allem keine ‚phänomenologischen‘ durchlasse.“

Heidegger besucht Jaspers regelmäßig, gewöhnlich am Ende der Sommerferien oder im Frühjahr. Themen ihrer Gespräche sind ihre Arbeit, die Vorbereitung ihrer Vorlesungen und Seminare; aus den Briefen wissen wir, daß das Seminar über Hegels *Logik* sie beide beschäftigt hat. Heidegger verspricht, die Seminarprotokolle mitzu-bringen, um so Jaspers Einblick in die Arbeit zu geben. Am 10. Dezember 1925 schreibt er: „Ich fange an, Kant wirklich zu lieben.“ Im Brief vom 25. Juni 1929: „Zur Zeit lese ich zum ersten Mal über Fichte, Hegel, Schelling – und es geht mir wieder eine neue Welt auf; die alte Erfahrung, daß die anderen nicht für einen lesen können.“

Die Atmosphäre dieser Beziehung ist die einer großen Offenheit. Die Briefe sind nicht im Hinblick auf eine Veröffentlichung konzi-piert, sondern haben einen Charakter der Vertraulichkeit, so gibt es scharfe Kritiken zu Kollegen und über Schüler. Nach dem Erhalt von Jaspers' *Philosophie* (3 Bände), sagt Heidegger, daß er mit der Beur-teilung vorsichtig ist, „weil ich das Werk immer noch nicht wirklich



durchgearbeitet, und zur inneren Auseinandersetzung für mich reif gemacht habe. Die Erfahrungen, die ich mit Stellungnahmen anderer am eigenen ‚Leibe‘ gemacht habe, machen mich noch vorsichtiger. Den eigentlich schaffenden Grundzug eines solchen Werkes wirklich zu fassen, traue ich mir heute noch nicht zu. Eines Tages muß es ja gelingen.“ (Brief vom 8. 12. 1932)

Aufschlußreich sind die Selbstcharakteristiken über seinen Zustand. Während es im Brief vom 20. Dezember 1931 heißt: „Denn seit geraumer Zeit – schon vor der Berliner Episode – [gemeint ist der 1930 erfolgte Ruf nach Berlin, den Heidegger abgelehnt hat,] bin ich über meinen ‚zweifelhaften‘ Erfolg erschrocken und weiß seitdem, daß ich mich zu weit vorgewagt habe, über die eigene existenzielle Kraft hinaus und ohne die Enge des sachlich von mir Erfragbaren klar zu sehen.“ Und führt dann später aus: „Ich lese und arbeite nur noch Geschichte der Philosophie, d.h. ich versuche ohne Rücksicht auf die Ökonomie der Vorlesung auszulegen, was mir zu einer Auflockerung des Philosophierens wichtig erscheint. Als halber Schwabe bin ich nun auch im Schwabenalter, wo man gescheit genug wird, um zu wissen, was man kann und darf und was nicht.“ Schreibt er ein Jahr später (8. 12. 1932): „Meine eigenen Versuche nehme ich jetzt wieder etwas hoffnungsvoller, denn es ist nun endlich so weit, daß ich auf der ganzen Linie dessen, was sich so ‚Philosophie‘ nennt, einmütig abgelehnt werde. Der Lärm ist vorbei und ich fühle mich in die wohlthuende Anonymität vor 1927 zurückgestellt.“

Ich habe die letzten Jahre ganz den Griechen gewidmet und sie lassen mich auch in diesem Urlaubssemester nicht los. Das kleine ‚Eigene‘ schwimmt mir immer mehr in dieser scharfen Luft. Ob es gelingt für die kommenden Jahrzehnte der Philosophie einen Boden und einen Raum zu schaffen, ob Menschen kommen, die in sich eine ferne Verfügung tragen?“

Die Briefe können natürlich in sehr verschiedenen Hinblicknahmen gelesen werden, ich habe den ganzen Aspekt der Berufungen und Kommissionen ausgeklammert. Es kam mir darauf an, zu zeigen, wie Jaspers und Heidegger ihr Philosophieren von einem gemeinsamen Grund der Kritik des herrschenden Philosophierens verstanden haben. Dazu gehört auch ihr gemeinsamer Wunsch einer Hochschulreform. Jaspers' Entwurf von 1933 wird im Herbst dieses

Jahres von Saner veröffentlicht werden.<sup>3</sup> Von Heidegger liegt kein ausgearbeiteter Entwurf vor.

Am 3. April 1933 schreibt Heidegger an Jaspers: „So dunkel und fragwürdig vieles ist, so spüre ich immer mehr, daß wir in eine neue Wirklichkeit hineinwachsen und daß eine Zeit alt geworden ist. Alles hängt davon ab, ob wir der Philosophie die rechte Einsatzstelle vorbereiten und ihr zum Wort verhelfen.“

Diese Stelle wirft ein Licht auf die kommenden Ereignisse und Heideggers Versuch, nachdem er zum Rektor gewählt wurde, eine Wandlung im Universitätsbetrieb herbeizuführen. Jaspers schreibt im selben Monat (20. 4. 1933): „Für Ihren Brief danke ich herzlich. Sie sind bewegt von der Zeit – ich bin es auch. Es muß sich zeigen, was eigentlich in ihr steckt.“

Im selben Brief dankt er für Heideggers Besuch: „Ich danke Ihnen, daß wir wieder einmal vertraulich miteinander waren. In stillen Augenblicken, die ich nicht vergesse, ließen Sie mich in Ihre Ursprünge blicken, wie wohl schon manchmal, jetzt aber – durch Bestätigung und Wiederholung – für mich gewichtiger.“

Das alte Vertrauen ist keineswegs gestört. Jaspers berichtet auch von den Sorgen, die ein Besuch in Berlin ausgelöst hat, von seinem Kontakt mit deutsch-nationalen und jüdischen Kreisen.

Im Juni 1933, also nach seiner Wahl zum Rektor, hielt Heidegger einen Vortrag in Heidelberg. Jaspers lud ihn ein, wieder bei ihm zu wohnen. Das tat Heidegger auch. Im August dankt Jaspers für die Zusendung der Rektoratsrede: „Der große Zug Ihres Ansatzes im frühen Griechentum hat mich wieder wie eine neue und sogleich wie selbstverständliche Wahrheit berührt. Sie kommen darin mit Nietzsche überein, aber mit dem Unterschied, daß man hoffen darf, daß Sie einmal philosophisch interpretierend verwirklichen, was Sie sagen. Ihre Rede hat dadurch eine glaubwürdige Substanz. Ich spreche nicht vom Stil und Dichtigkeit, die – soweit ich sehe – diese Rede zum bisher einzigen Dokument eines gegenwärtigen akademischen Willens macht, das bleiben wird. Mein Vertrauen zu Ihrem Philosophieren, das ich seit dem Frühjahr und unseren damaligen Gesprächen in neuer Stärke habe, wird nicht gestört durch Eigenschaften dieser Rede, die zeitgemäß sind, durch etwas darin, was mich ein wenig for-

<sup>3</sup> Erschienen im *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*. Wien. 2 (1989) 5–28

ziert anmutet und durch Sätze, die mir auch wohl einen hohlen Klang zu haben scheinen. Alles in allem bin ich nur froh, daß jemand so sprechen kann, daß er an die echten Grenzen und Ursprünge rührt.“

Diese Äußerungen eines kritischen Zeitgenossen erscheinen mir wichtig, deswegen zitierte ich sie ohne Auslassungen.

Im Juli 1935 dankt Heidegger für den Band *Vernunft und Existenz*, sagt, daß er den 3. Band der *Philosophie* zu fassen versuchte, aber noch nicht zu einer richtigen Auseinandersetzung gekommen ist. „Ich danke Ihnen herzlich für diesen Gruß, der mich *sehr* freute, denn die Einsamkeit ist nahezu vollkommen.“

Er bewundert das reiche Schaffen von Jaspers und stellt dem seinen eigenen Zustand gegenüber. „Bei mir ist es – um davon zu reden – ein mühsames Tasten; erst seit einigen Monaten habe ich den Anschluß an die im Winter 32/33 (Urlaubssemester) abgerissene Arbeit wieder erreicht; aber es ist ein dünnes Gestammel, und sonst sind ja auch zwei Pfähle – die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats – gerade genug an solchem, was wirklich überwunden sein möchte.“ (1. 7. 1935)

Mit diesem Brief schickt Heidegger seine Übersetzung des Chorliedes  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\iota\nu\acute{\alpha}$  aus der *Antigone* des Sophokles, die er in der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* vorgetragen und interpretiert hat.<sup>4</sup> Ein Jahr später kommt ein kurzer Dankesbrief von Jaspers (14. 5. 1936).

Am 16. Mai 1936 dankt Heidegger für das Nietzsche-Buch von Jaspers. Er sagt, daß er vorhatte, eine Nietzsche-Vorlesung zu halten, aber nach dem Erscheinen des Nietzsche-Buches von Jaspers jetzt eine andere Vorlesung ankündigen werde. Er las dann aber doch *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. Heidegger berichtet von seiner Rom-Reise und schickt Jaspers den Vortragstext *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Von der eigenen Arbeit: „Inzwischen bin ich wieder in der täglichen Arbeit – immer nur auslegen; dieses Mal nur Schellings Freiheitsabhandlung, so wie ich vor 15 Jahren am Aristoteles mich abmühte. In den Übungen Kants Kritik der *ästhetischen* Urteilskraft – langsam komme ich der Sache näher und staune und staune. Die Schwaben, zu denen ich mich ja rechnen muß, wer-

<sup>4</sup> Eine spätere Fassung findet sich in der Vorlesung des Sommersemesters 1942 über die Ister-Hymne. GA Bd. 53

den bekanntlich erst nach dem vierzigsten Jahr gescheit – und so reicht es gerade noch, zu begreifen, was in der Philosophie eigentlich vor sich ging. Und dann wird das eigene Gezappel sehr gleichgültig und dient nur als Notbehelf – so als Strickleiter, um in den Abgründen und den Steilwänden herumzusteigen. Zuweilen möchte man mehrere Köpfe und Hände haben.

Der Umschlag Jaspers' auf meinem Schreibtisch wird immer ‚dicker‘.

Sonst ist es einsam.“

Auf diesen Brief hat Heidegger keine Antwort erhalten. Im Nachlaß Jaspers' befindet sich ein eindrucksvoller Entwurf: „Ihre Haltung zur Philosophie in dieser Zeit ist wohl auch die meinige; Ihre Wertschätzung – Nietzsche, Hölderlin – bringen uns nah. Daß ich trotzdem schweige, werden Sie verstehen und billigen. Meine Seele ist verstummt; denn in dieser Welt bleibe ich nicht mit der Philosophie ohne Ansehen, wie Sie es von sich schrieben, sondern werde ... doch mir stockt das Wort. In der stillen Wirkung aber, solange sie vergönnt ist, können wir uns finden.“ (16. 5. 1936)

Aber der Text ist Entwurf geblieben. So kam es zu einer Unterbrechung des Briefwechsels bis 1949. Heidegger schickte Jaspers noch Platons *Lehre von der Wahrheit*, die im Jahrbuch von Grassi erschienen ist und die Hölderlin-Interpretation „*Wie wenn am Feiertage ...*“ mit der Widmung „Mit einem herzlichen Gruß“ (1941). Darauf schrieb Jaspers am 12. Oktober 1942 einen Brief, den er aber nicht abschickte. Der nächste Brief, am 1. März 1948 geschrieben, wurde von ihm auch nicht abgeschickt.

## II.

Vier Jahre nach Kriegsende wird der Briefwechsel wieder aufgenommen. Jaspers hatte auf ein Wort Heideggers gewartet, nach der Zusendung eines Exemplars der Zeitschrift „Die Wandlung“. Andererseits hatte Heidegger bei dem sogenannten Reinigungsausschuß den Namen von Jaspers angegeben. Das erste Gutachten, das Jaspers an Oehlkers geschickt hatte, war sehr kritisch. Jaspers hatte Oehlkers die Genehmigung gegeben, Teile davon Heidegger mitzuteilen. Heidegger nimmt darauf nicht Bezug.



Im Juni 1949 hatte Heidegger von Robert Heiss erfahren, daß Jaspers ihm im Februar geschrieben habe. Dieser Brief ist nicht angekommen. Heidegger schrieb darauf Jaspers und dankte ihm dafür, *daß* er geschrieben habe. „Durch alle Irrung und Wirrnis und eine zeitweilige Verstimmung hindurch ist mir der Bezug zu Ihnen unangetastet geblieben, der im Beginn unserer Wege während der zwanziger Jahre gestiftet wurde. Seitdem wir uns räumlich noch näher gerückt wurden, empfand ich die Ferne um so schmerzlicher.“ (Brief Heideggers vom 22. 6. 1949)

Darauf antwortet Jaspers sofort und schickt auch den verloren gegangenen Brief vom 6. Februar 1949, von dem er eine Abschrift besaß. „Zu meiner großen Freude sprechen Sie mir aus, daß unsere Beziehung dort, wo sie wesentlich war, unangetastet geblieben ist. Möchte das noch Folgen haben!“ (Brief vom 25. 6. 1949)

Im ersten Brief erwähnt Jaspers sein Gutachten für Oehlkers, den Fall Baumgarten, schlägt aber eine Brücke zur Versöhnung: „Nun ist viel Zeit vergangen. Jetzt darf ich als Voraussetzung für das Weitere annehmen, daß Sie eine Erklärung in bezug auf diese Dinge, die uns beide persönlich betrafen (‘der Jude Fraenkel‘, ‘der Intellektuellenkreis um Max Weber‘ u.a.) mir gegenüber nicht für notwendig ansehen. Ich akzeptiere es ... Meinerseits darf ich sagen, daß ich Sie nicht beschuldige, weil Ihr Verhalten in dieser Weltumwälzung nicht primär auf der Ebene für moralisierende Erörterungen liegt. Die unendliche Trauer seit 1933 und der gegenwärtige Zustand, in dem meine deutsche Seele nur immer mehr leidet, haben uns nicht verbunden, sondern stillschweigend getrennt. Das Ungeheure, das etwas ganz Anderes ist als nur Politik, hat in den langen Jahren meiner Ächtung und Lebensbedrohung kein entsprechendes Wort zwischen uns laut werden lassen. Als Menschen sind wir uns ferner gerückt.“ (Brief vom 6. 2. 1949) Was bei diesem Brief allerdings nicht stimmt, ist, daß 1933 ein schweigender Abbruch der Beziehungen erfolgt sei. Heidegger hat ja 1936 Jaspers noch geschrieben und 1935 über sein gescheitertes Rektorat gesprochen. Allerdings gab es keine Besuche mehr bei Jaspers. Wahrscheinlich hat das dann zu dieser Erinnerungslücke geführt. In diesem Brief steht noch: „Die Dunkelheit wird, wenn nicht Außerordentliches zwischen uns geschehen sollte, eine Voraussetzung bleiben, die nicht hindert, daß im Philosophieren und vielleicht auch im Privaten zwischen uns ein Wort von einem

zum anderen geht. [Er verweist auch darauf:] ... daß wir in der Philosophie wohl sehr verschiedenes erstreben und ein philosophisches Selbstbewußtsein einander fremden Charakters haben.“ Er spricht aber die Hoffnung aus: „Denn in allen nicht einfach durchschaubaren, bis in die Tiefe eines Grundverhaltens gehenden Differenzen muß doch, was immer Philosophie ist, in Ursprung und Ziel verbunden sein.“

Heidegger dankt im Juli für die beiden Briefe und nimmt den Vorschlag einer Verbindung, die doch da sein muß, auf. „All die Jahre hindurch bin ich dessen gewiß geblieben, daß die Beziehung zwischen den Schwerpunkten unserer denkenden Existenz nicht zu erschüttern sei. Aber ich fand keinen Weg zur Zwiesprache. Diese wurde mir sogar seit dem Frühjahr 1934, als ich in die Opposition ging und mich innerlich auch vom Universitätswesen löste, noch schwieriger; denn die Ratlosigkeit nahm zu.“ Und später: „Wenn ich auf Erklärungen zu Ihrem ersten Brief jetzt nicht eingehe, dann will ich damit nichts übergehen; bloßes Erklären wird sogleich ins Endlose hinaus schiefe.“ Es wird immer wieder behauptet, Heidegger habe die Erinnerung einfach weggewischt, sich um das Furchtbare, das im Nationalsozialismus geschah, einfach nicht gekümmert. In diesem Brief schreibt er: „... die Auseinandersetzung mit dem deutschen Unheil und seiner weltgeschichtlich-neuzeitlichen Verflechtung wird den Rest unseres Lebens durchdauern.“ (5. 7. 1949)

Er stellt Jaspers „vielstrahlige akademische Wirksamkeit“ und die „Veröffentlichung eines weitgespannten Werkes“ seiner Situation gegenüber: „Bei mir geht alles, ich sage dies nüchtern und ohne Klage, rückwärts, gleich als sollte nur noch einiges auf der Wegstrecke deutlicher gedacht sein, an der ich 1911 aus der Theologie und d.h. zugleich aus der Metaphysik hinausgedrängt wurde.“ Und weiter diese Kennzeichnung mit dem Angebot eines Treffens: „Ich habe das Gefühl, nur noch in die Wurzeln zu wachsen und nicht mehr in die Äste. So werden Sie mich bereit finden für den günstigen Augenblick der Zwiesprache, aber zugleich schwerfälliger und weniger unterrichtet.“

Zu dieser Zwiesprache ist es nicht mehr gekommen, aber wohl zu einem anfangs regen Briefwechsel. Eine Übersicht, durch die der Rhythmus des brieflichen Gespräches deutlich wird:

Auf Heideggers Brief vom 5. Juli 1949 die Antwort Jaspers' vom 10. Juli und dann ein weiterer vom 6. August, in dem Jaspers Heidegger zu einem Ruf nach Buenos Aires gratuliert, nach einer Information aus der New York Times – einer Falschinformation, die Heidegger richtigstellt. Dann ein Brief Heideggers vom 12. August und Jaspers' Antwort vom 17. August. Heidegger nahm in seinem Brief Stellung zu Curtius' Angriff auf Jaspers – seinen Goethe-Vortrag, ein Angriff, der Jaspers sehr schmerzte. „Dieser Strahl des Hasses von einem Menschen, den ich seit 40 Jahren kenne, tat mir einfach weh, – der Unmenschlichkeit wegen.“ – schreibt Jaspers.

Dann Heideggers Brief vom 21. September 1949 und Jaspers' Glückwunsch zum 60. Geburtstag Heideggers vom 23. September 1949. Am 25. November dankt Jaspers für den *Feldweg*. „Den ‚Feldweg‘ habe ich mit Ergriffenheit gelesen, Erinnerung und Ewigkeit, schön und wahr.“

Heidegger hatte auch mitgeteilt, daß er vom Finanzministerium einen Bescheid bekommen habe, der seine Bezüge auf DM 160 festsetzt. Dazu Jaspers: „Die Mitteilung des Finanzministeriums hat mich erschreckt. Dabei kann die Sache nicht ihr Bewenden haben.“ Dann ein Brief vom 2. Dezember 1949, in dem Jaspers zu einer Rezension von Hühnerfeld in der *Zeit* Stellung nimmt. Dieser hatte in Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* einen wütenden Ausfall auf Heidegger gesehen. Jaspers bittet Heidegger um die Zustimmung zu seiner Berichtigung, die er sofort erhält.

Im Brief vom 14. Januar 1950 kommt Jaspers auf einen alten Plan einer öffentlichen Auseinandersetzung in Form eines Briefwechsels zurück, der jetzt wegen Jaspers' Arbeitsbelastung nicht verwirklicht werden kann. Zu den *Holzwegen* schreibt er in diesem Brief: „Überraschende Koinzidenzen in Details und in der Betroffenheit bei für mich fühlbarer großer Ferne im Ganzen erregten mich bei der Lektüre ... Sie zeigen sich in diesem Buch in Ihrem alten Rang. Es fesselte mich mehr als Ihre bisherigen Schriften. Was aber Ihr eigentliches Absehen ist, das könnte ich nicht sagen.“

Aus dem Brief Heideggers vom 7. März 1950 greife ich eine persönliche Aussage Heideggers heraus, die mir wichtig erscheint: „Ich bin seit 1933 nicht deshalb nicht mehr in Ihr Haus gekommen, weil dort eine jüdische Frau wohnte, sondern *weil ich mich einfach schämte*. Seitdem habe ich nicht nur Ihr Haus, sondern auch die Stadt

Heidelberg nie mehr betreten, die allein durch Ihre Freundschaft ist, was sie mir ist. [Der Brief schließt:] Auch heute möchte ich Heidelberg nicht betreten, bevor ich Ihnen nicht in der guten aber *immer schmerzlich bleibenden* Weise wieder begegnet bin.“

In der Antwort vom 19. März 1950 gibt Jaspers eine Interpretation von Heideggers Verhalten: „daß Sie sich den nationalsozialistischen Erscheinungen gegenüber zu verhalten schienen, wie ein Knabe, der träumt, nicht weiß, was er tut, wie blind und wie vergessend sich auf ein Unternehmen einläßt, das ihm so anders aussieht als es in Realität ist, dann bald ratlos vor einem Trümmerhaufen steht und sich weiter-treiben läßt.“

Dies ist eine Kennzeichnung, der Heidegger zustimmt und die ihn veranlaßt, von dem verhängnisvollen Machtrausch 1933 zu sprechen und der damit verbundenen Blindheit (Brief vom 8. 4. 1950). Er gibt einen Rückblick auf diese Zeit. Die eigentliche Antwort von Jaspers erfolgt erst zwei Jahre später, im Brief vom 14. Juli 1952. Nach einer ersten Annäherung in der kurz erörterten Phase des Briefwechsels 1949–50 erfolgt nun eine Distanzierung, die auch im größeren Abstand der Briefe ihren Niederschlag findet. Jaspers rechtfertigt die späte Antwort auf die Briefe Heideggers vom 8. April und vom 12. Mai 1950 durch „eine Befangenheit, hervorgerufen durch den Inhalt Ihrer letzten Briefe, Ihre Erörterungen über 1933 und die folgenden Jahre, mit denen meine Erinnerungen nicht überall zusammenstimmen ...“

Er ist enttäuscht, daß Heidegger auf die Zusendung der „Schuldfrage“ nicht geantwortet hat. „Es ist mir, als ob Sie mir in einem Wesentlichen, mir vielleicht Unumgänglichen, nicht geantwortet hätten.“ Er gibt auch zu, daß sie gegenseitig von ihren Veröffentlichungen zu wenig kennen und kommt dann zu einem wichtigen Punkt: „Was wir beide unter Philosophie verstehen, was wir damit wollen, an wen wir uns damit wenden, wie sie mit dem eigenen Leben verknüpft ist, das alles ist vermutlich schon im Ursprung bei uns außerordentlich verschieden. Es zu klären, würde zu jener lohnenden Diskussion führen können.“

Heideggers Hinweis, daß die Macht des Bösen nicht zu Ende sei, nimmt Jaspers auf, aber er kritisiert Heideggers Aussage, daß die Sphäre des Politischen „selbst längst durch andere Seinsverhältnisse überspielt ist“ und fragt: „Ist solche Ansicht der Dinge durch ihre Unbestimmtheit Förderung des Verderbens? Wird nicht durch den



Schein der Großartigkeit solcher Visionen versäumt, was zu tun möglich ist?“

Und geht dann auf die Situation in Deutschland ein:

„Ist diese Macht des Bösen in Deutschland nicht auch dieses, was ständig gewachsen ist und in der Tat den Sieg Stalins vorbereitet: die Verschleierung und das Vergessen des Vergangenen, der neue sogenannte Nationalismus, die Wiederkehr der alten Geleise des Denkens und aller Gespenster, die obgleich nichtig, uns verderben?“

Heideggers Satz: „In dieser Heimatlosigkeit ... verbirgt sich ein Advent,“ löst in Jaspers einen Schrecken aus.

„Mein Schrecken wuchs, als ich das las. Das ist, soweit ich zu denken vermag, reine Träumerei, von der Reihe so vieler Träumereien, die ... uns dieses halbe Jahrhundert genarrt haben.“

Er sieht darin die Gefahr, daß Heidegger als Prophet auftritt, als ein Philosoph, „der von der Wirklichkeit wegführt.“

Im April des nächsten Jahres (3. 4. 1953) antwortet er auf Heideggers Geburtstagsbrief: „Zwischen uns geht es nur ganz oder gar nicht, denn konventionelle Oberflächlichkeiten sind verwehrt durch das, was einst zwischen uns war.“

Er erinnert an die frühere Nähe bei ihren Gesprächen.

„Darin lag jener Ernst, den Sie so wenig wie ich verraten wollen mit einem Drüberhingehen über das Gegenwärtige, das Ungeheure. Dem stellen wir uns entweder gemeinsam und sprechen von dem, was geschehen und gegenwärtig ist, oder wir schweigen. Philosophie und Politik sind seit Plato und Kant untrennbar. Wie es jetzt liegt, wüßte ich in einiger Ratlosigkeit nicht, was zu sprechen wäre, wenn wir uns trafen.“ Etwas später erörtert er die Möglichkeit, daß, wenn Heidegger ebenfalls in Heidelberg gelehrt hätte, sie sich ständig getroffen und 1933 hätten standhalten können, es entweder zur Solidarität oder einer Katastrophe gekommen wäre. Ein Leitmotiv Jaspers' ist die Notwendigkeit, sich über das Geschehene klar zu werden.

„Was seitdem [gemeint ist 1933] mit uns Deutschen geschah, geht so tief, daß wir beide nur in eine Gemeinschaft der Rückfindung zum deutschen Grund uns treffen würden, dorthin, wo Deutsch noch nicht ein politisches Wort war.“ Und weiter: „Im Umkreis der Welt philosophieren, wie wir beide es anstreben, dies kann, wie ich denke, nur wahr werden, wenn der Boden wahr ist, und der ist bei uns beiden der deutsche: Heute sehe ich Jahr für Jahr ihn mehr versumpft ...“

Eine Kritik auf Heideggers Äußerungen ist auch der Satz:

„Wir müßten die Dinge beim Namen nennen und nicht im Ungefähren bleiben. Wir erreichen den Ernst des im Denken doch nur Berührenden allein auf dem Weg des ganz Konkreten, Gegenwärtigen, Handgreiflichen in unserem Dasein mit den andern.“

Von diesem Zeitpunkt an beschränkt sich der Briefwechsel auf Glückwünsche zum Geburtstag. Der von Jaspers vom 22. September 1959 zum 70. Geburtstag Heideggers: Zur Kennzeichnung der Stimmung zitiere ich den Anfang des Briefes. „Zu Ihrem siebzigsten Geburtstag sende ich Ihnen meinen Gruß und Glückwunsch. Beide sind herzlich, denn die Erinnerung an eine ferne noble Vergangenheit läßt in diesem Augenblick meine persönlichen Gefühle für Sie, die nun schon lange schweigen mußten, stärker sprechen.“

Nach dieser hoffnungsvollen Einleitung dann die Sätze, die die Schwierigkeiten einer wahren Begegnung zum Ausdruck bringen: „Seit 1933 ist zwischen uns eine Wüste gelegt, die mit dem nachher Geschehenen und Gesagten nur immer unpassierbarer zu werden schien. Nach dem, was öffentlich geworden ist, könnte ohne vorhergehende öffentliche Klarheit eine private Begegnung, wie ich zu spüren meine, wenig helfen. Die Philosophie selber müßte sprechen.“

Den fehlenden Besuchen Heideggers nach 1933 setzt nun Jaspers eine Absage an ein persönliches Treffen entgegen, ohne die genannte öffentliche Klärung.

Den Leser der Briefe überkommt – so erging es mir wenigstens – die Stimmung der Trauer, daß es nicht möglich wurde, daß beide Philosophen wieder zu einem wahren Dialog finden konnten. Für Jaspers gehört dazu eine Durchleuchtung des gewesenen deutschen Unheils, für ihn ist, wie wir sahen, Philosophie und Politik verbunden, Heidegger sucht dagegen eine Dimension, die die Sphäre des Politischen übersteigt. In der nicht abgeschickten Antwort auf Heideggers Brief zum 80. Geburtstag tritt das deutlich in Erscheinung. Wäre eine Begegnung doch noch möglich geworden? Faktisch bewegt sich ihr Philosophieren eher exzentrisch. Dazu ist jeder der beiden Philosophen so mit der eigenen Arbeit befaßt, daß er nicht zum gründlichen Lesen der Arbeiten des anderen kommt. So kehrt dann die briefliche Begegnung zur Erinnerung des Treffens in den zwanziger Jahren zurück, das im Alter nicht wiederholt werden konnte.

JOSEF CHYTRY

## Zur Wiedergewinnung des Kosmos\*

Karl Löwith contra Martin Heidegger

Die Problematik, die ich erhellen möchte, ist Karl Löwiths (1897 bis 1973) lebenslanger Agon mit seinem ehemaligen Lehrer in Marburg: Martin Heidegger (1889 bis 1976) in Bezug auf die Priorität des Kosmos gegenüber der sogenannten Geschichte oder dem Historismus;<sup>1</sup> mit anderen Worten: die theologischen Voraussetzungen einer sinnvollen und einmaligen geschichtlichen Richtung als grundlegend für die abendländische Philosophie und Denkweise.

Diese Problematik bekam große – wage man hinzuzufügen: größte – Bedeutung für Löwith während seiner fast fünfzigjährigen Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie des Seins, Daseins und In-der-Welt-Seins. Mit Löwiths neuerscheinenden *Sämtlichen Schriften* in neun Bänden und seiner autobiographischen Schrift aus dem Jahre 1940<sup>2</sup> kann man die Umrisse dieser Auseinandersetzung deutlich erkennen.

### I.

*Von Hegel zu Nietzsche* und *Meaning in History* (auf deutsch später veröffentlicht unter dem Titel *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*), Löwiths bekannteste Bücher, brechen mit der Philosophie der

\* Frau Dr. Barbara Kloeckener und Herrn Urs Gut danke ich für ihre Unterstützung bei der Fassung des Manuskriptes in deutscher Sprache.

<sup>1</sup> Heidegger habilitierte Löwith 1928 „als den ersten und einzigen seiner Schüler in Marburg.“ *Karl Löwith: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*. Stuttgart 1986. 58; im folgenden zitiert ML.

„The dissolution of the Cosmos –: this seems to me to be the most profound revolution achieved or suffered by the human mind since the invention of the Cosmos by the Greeks.“ *Alexandre Koyré: Galileo and Plato*. – In: *Metaphysics and Measurement: Essays in Scientific Revolution*. Harvard 1968. 20.

<sup>2</sup> *Karl Löwith: Sämtliche Schriften*. Hrsg. von K. Stichweh und M. B. de Launay. Stuttgart 1981–1988; im folgenden zitiert SS.

Geschichte und ihren (nach Löwith) erschütternden Ergebnissen, die mit einem Dritten Reich etwas gemein haben können.<sup>3</sup> Aus ihrem ursprünglichen Erbe, einem theologischen Verständnis eines kommenden Endzustands in der Zeit, gerate diese Philosophie der Geschichte zu einem konsequenten Mißverständnis des Glaubens und letztlich zu einem gefährlichen Mißbrauch von Hoffnungen, die nicht einlösbar seien. Von diesem Standpunkt aus konnte Löwith seine Kritik gegen Heideggers Philosophie vorbringen, die in dem Buch: *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit* (1953)<sup>4</sup> ihren vollgültigen Ausdruck fand.

Löwiths Heideggerbuch bringt eine Kritik vor, die auch in seinen spätesten Schriften über Heidegger, zum Beispiel in der zu Heideggers achtzigsten Geburtstag (1969) erschienenen Schrift: *Zu Heideggers Seinsfrage* zu finden ist. Sie gehört zu Löwiths allgemeiner Interpretation des abendländischen Denkens, am deutlichsten ausgedrückt in: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967). Danach gibt es seit dem griechischen Altertum drei Möglichkeiten der Beziehung zwischen Gott, Mensch und Welt:

1. die Hellenische Kosmotheologie, in welcher der Kosmos als das selbständige und immerseiende Ganze alles Seienden zu betrachten ist. Das Göttliche gilt als sein Prädikat.<sup>5</sup> Der Mensch steht mit ihm durch seine Fähigkeit zum reinen Schauen in Verbindung;

<sup>3</sup> SS. Bde. 2 und 4. Jürgen Habermas: *Karl Löwith: Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein*. [1963] In: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt 1981. 195. „Mein letztes Wiedersehen mit Husserl in Freiburg 1933 und mit Heidegger in Rom 1936“. ML, 57–58.

<sup>4</sup> SS Bd. 8. Es ist vielleicht nicht ganz zufällig, daß dieses Buch zur beinahe selben Zeit veröffentlicht wurde, als Löwith nach Deutschland auf einen philosophischen Lehrstuhl in Heidelberg zurückkehrte. Zum folgenden: *Karl Löwith: Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* [1969]. SS, viii, 276–289; und: *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Anhänge*. — In: *Gesammelte Werke*. Tübingen 1986. Bd 2. 381–383; SS Bd 9.

<sup>5</sup> *Welt und Menschenwelt* (1960). SS. Bd 1, 327; zum folgenden Arno Heinrich Meyers Kritik an Löwiths Schöpfungsbegriff: A. H. Meyer: *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths*. Würzburg 1977. 267–287; Heidegger SS Bd 8, 165, 181, 190 n 16, 191. Nach Löwith ist „uns die biblische Anthropotheologie, die Partnerschaft von Gott und Mensch, so fremd geworden ... wie die humanere Kosmotheologie der Griechen.“ *Gott, Mensch und Welt*. SS. Bd 9, 250.



2. die christliche Anthropotheologie, in welcher ein Schöpfergott die Welt verwaltet. Der Mensch ist sein Ebenbild. Er und die Welt gelten nur als ein *ens creatum*, ein geschaffenes Seiendes;

3. das moderne Verhältnis vom Menschen zur Natur, das von einem enttäuschten chiliastischen Futurismus, eines Glaubens an den kommenden Gott oder seine Parousie geprägt ist, mit dem säkularisierten Ergebnis, daß die Natur auf ein Werkzeug der modernen Naturwissenschaft reduziert ist.

Heideggers Weltanalyse (besonders in *Sein und Zeit* und *Vom Wesen des Grundes*) stellt nach Löwith daher keinen neuen Denkweg vor, sondern das neueste Ergebnis dieser abendländischen Kehre nach Augustin zur Geschichtsphilosophie. Heidegger könne nur die Welt denken von der Augustinischen und Cartesianischen Auffassung vom Menschen als einem von der selbständigen Welt für immer getrennten Wesen.<sup>6</sup> Heideggers Geschichtlichkeit versprache daher eine theologische Lösung dieser Trennung, aber ohne entweder Augustins oder eben Descartes' Gottesglauben. Sie sei deshalb völlig leer auch in dem präzisen politischen Sinn: Heidegger – schreibt Löwith – „denkt in verwirrter und verwirrender Weise ‚geschichtlich‘ und zugleich völlig unpolitisch, weil sich sein geschichtliches Denken kritiklos verstiegen hat.“ Also überschätze er die sogenannte Geschichte „in all ihren unpolitischen Auslegungsmöglichkeiten – als ‚geistige‘, ‚existenziale‘ und ‚seinsgeschichtliche‘.“

Hat Löwith recht darin? Es muß anerkannt werden, daß Heidegger in *Sein und Zeit* zwar „die Idee eines ‚natürlichen Weltbegriffs‘“<sup>7</sup> für sein ontologisches Verständnis von Dasein sucht. Dennoch utillisiert er eine Methode, die auf ein alltägliches In-der-Welt-sein ausgerichtet ist: „Die nächste Welt des alltäglichen Daseins“, sieht Heidegger ein, „ist die Umwelt“, und die Weltlichkeit dieser Umwelt – die „Umweltlichkeit“ – führt das Denken in eine pragmatische Richtung. Zwar ist diese Welt nicht die der *res extensa* Descartes' oder der modernen Naturwissenschaft, aber sie bleibt der Priorität des Zeugens und dessen Seinsart der Zu-handenheit verbunden. Folglich werden in *Vom Wesen des Grundes* die Implikationen dieses Denkens für

<sup>6</sup> *Welt und Menschenwelt* SS. Bd 1, 327; zum folgenden: Heidegger. SS. Bd 8, 171, 191.

<sup>7</sup> *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. 10. Aufl. Tübingen 1963, 52 und im folgenden 66, 68–69.

eine Kosmosauffassung deutlich hervorgebracht: der Kosmos wird als das „Wie des Seins des Seienden“<sup>8</sup> definiert und nicht als ein Sein an sich selbst; schließlich wird ein solcher Kosmos mit „Welt“ ohne weiteres identifiziert. Auch hat Walther Kranz in seinem Studium über den Begriff des Kosmos von den Griechen bis zur Modernität diese Heideggersche Analyse scharf angegriffen. Und tatsächlich soll man sich einen Standpunkt überlegen, der nach Heidegger nur den Kosmos als „selbst relativ auf das menschliche Dasein“ anschauen kann.

## II.

Wie ist dann „Kosmos“ zu verstehen – zum mindesten von Löwith selbst?

*Erstens:* Der Kosmos ist die aus sich selbst existierende und immerwährende Wirklichkeit der Welt als das Ganze, worin allein das Göttliche und auch das Menschliche zu finden und verstehen sind. Kosmos ist das lebendigste Wesen,<sup>9</sup> dem allein wir unsere Lebhaftigkeit – und niemand anderem – verdanken.

*Zweitens:* Dieses lebendige Ganze ist ein „Kosmos“, nämlich eine festgestellte Ordnung: es wäre völlig widersprüchlich, von einem chaotischen Kosmos zu sprechen – oder wie Heidegger eben das Ganze als chaotisch zu denken. Das höchste aller Seienden muß alles Einzelne und Verschiedene einheitlich in einem Gefüge, in welchem jedes einem anderen zugeordnet ist, zusammenhalten.

*Drittens:* Diese Regelmäßigkeit drückt sich aus in der Veränderung der periodischen Kreisbewegungen, der sich ewig im Kreise bewegendem himmlischen Gestirne.

Und *viertens:* Der Kosmos ist daher ein Schauspiel, das nicht nur geordnet und regelmäßig, sondern auch schön genannt werden soll – ein nach Walther Kranz „wohlgeordnetes Schmuckgebilde“, „har-

<sup>8</sup> Martin Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. 7. Aufl. Frankfurt 1983. 23; *Welt und Menschenwelt*. SS Bd 8, 288 f; zu Heideggers Seinsfrage: SS Bl 1, 307–313; zum folgenden: Walther Kranz: *Kosmos*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Bonn 1955–1957. Bd 2, 243 f; 260 n 57; M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. ebenda 23.

<sup>9</sup> W. Kranz: *Kosmos*. ebenda 225; zum folgenden: *Welt und Menschenwelt* SS. Bd 1, 328, 297; *Zu Heideggers Seinsfrage*. SS. Bd 8, 288–289; *Welt und Menschenwelt*. SS. Bd 1, 326; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. SS. Bd. 2, 250.

monisches Gefüge“, das „zum weiten Gebiet des Begriffes Kalon (καλόν)“ gehört,<sup>10</sup> also immer einen ästhetisch-ethisch-religiösen Wert hat.

Am wichtigsten für unser Thema ist die Folgerung, daß dieser Weltblick auch seinen eigenen geschichtlichen und politischen Charakter hat. Denn den Kosmos als das allerhöchste Sein anzunehmen, besagt, einen politischen und geschichtlichen Standpunkt einzunehmen, der anders ist als der der christlichen Geschichtstheologie und der des modernen Saeculargedankens. Es heißt, „kosmo-politisch im wörtlichen Sinn“,<sup>11</sup> eine „griechische Kosmo-politik“ zu durchdenken. Nicht Kosmos als Menschenwelt nach der späthellenischen, christlichen Vorstellung, sondern *Kosmopolites* als Bürger eines den ganzen Kosmos umfassenden Gemeinwesens.

Gegen Heideggers „Geschick der Geschichte“ argumentiert Löwith daher, daß die Philosophie im ersten Fall eben die Entdeckung dieses Kosmos sein muß, eine Entdeckung, die nur gemacht werden konnte wegen des griechischen Verständnisses, daß das eigentliche menschliche, d.h. freie Denken jenseits des Alltäglichen-Praktischen stattfindet. Während Heideggers Weltanalyse durch Umweltorientierung und vergängliche *pragmata* der menschlichen Geschichte in eine Weltgeschichte mündet, steht die ursprüngliche griechische Philosophie fest in dem Sehen und Schauen eines ewigen Kosmos, im *theorein* als der höchsten menschlichen Aktivität. Theoria war für die Griechen immer „das erstaunende Schauen“<sup>12</sup> des Zuschauers, der das Geschehen wie ein Schauspiel betrachtet; sie war aktiv in dem Sinne, daß der Zuschauer eines Schauspiels als Schauer teilnimmt, aber nicht unmittelbar selber mitspielt. Dieser „ästhetische“ oder „beschauliche“<sup>13</sup> Standpunkt ist frei vom praktischen

<sup>10</sup> W. Kranz: *Kosmos*. ebenda. Bd 1, 11, 254, 255. und im folgenden 7, 15; Bd 2, 254–255.

<sup>11</sup> *Welt und Menschenwelt*. SS. Bd 1, 303; zum folgenden: *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*. [1960] SS Bd 1, 571 n 1; W. Kranz: *Kosmos*. ebenda Bd 1, 80.

<sup>12</sup> *Welt und Menschenwelt*. SS. Bd 1, 316, 318; Jacob Burckhardt: *Der Mensch in seinen der Geschichte*. SS. Bd 7, 81; J. Habermas: *Karl Löwith ...* ebenda 197 f.

<sup>13</sup> Daß der „Cosmos hellénique“ „un certain état privilégié des choses qui satisfait nos besoins esthétiques“ voraussetzt, wird von E. Bréhier schon behauptet. *Koyré: Galileo and Plato*. ebenda 20 n 2.

Nutzen,<sup>14</sup> nicht weil er solchen Nutzen zur rechten Zeit vermeidet, sondern weil er die Welt als Firmament (Krystallos) und den Menschen als Mitglied einer nach Pythagoras großen Festversammlung zusammenbringt: einer Festversammlung, die im menschlichen Geschäft, im Agon ja, aber auch im reinen Betrachten zu finden ist – kurzum: *theoria* als ein von J.-P. Vernant wörtlich übersetztes „spectacle“.<sup>15</sup>

Und diese Philosophie, die den Kosmos am höchsten schätzt, ist auch ein Denken, das der Polis notwendigerweise entspringt. An diesem Punkt ist Löwiths kosmosorientierender *Geschichtssinn* weiter zu verstehen. Denn „das Wesen der politischen Existenz ist der Polis-Charakter des Gemeinwesens, die ‚politische Allgemeinheit‘“.<sup>16</sup> Wegen dieser Polisfassung sei es möglich, „vom Menschen politisch und geistig zu sprechen, ohne auf die Heideggersche Geschichte und ihre Geschehnisse einzugehen.“ Übereinstimmend mit Jacob Burckhardt behauptet Löwith, daß der Polis-Charakter des griechischen Gemeinwesens nichts mit „den totalen Staaten des 20. Jahrhunderts“ zu tun hat, weil die Grenzen, die ein rechtes Lebensmaß bestimmen und derentwegen ein wahres Zusammenleben von Individuen, von Mitmenschen stattfinden kann, zugleich ein volles Bürgertum durch die persönliche Teilnahme am öffentlichen Gemeinwesen ermöglichen. Nicht die Heideggerschen Geschehnisse der Geschichte, sondern das Zusammenleben mit Seinesgleichen in einer *polis* gehört zur notwendigen Wesensverfassung des Menschen, das im Kosmos seinen eigentlichsten Gedanken fortsetzt.

In bezug auf dieses Zusammenleben wird auch die Geschichte nicht unbedeutend, nur muß sie begrenzt auf politisches Geschehen interpretiert werden. Die Griechen selbst waren die Entdecker nicht nur der Polis, sondern auch der Historie, und der größte Lehrer der Polis, Aristoteles, beschäftigte sich mit historisch vergleichenden

<sup>14</sup> Jacob Burckhardt. SS. Bd 7, 81; J. Habermas: *Karl Löwith ...* ebenda 197 f; zum folgenden Jacob Burckhardt. SS. Bd 7, 86.

<sup>15</sup> J.-P. Vernant: *Les origines de la pensée grecque*. Paris 1969. 2. Aufl., 120, 125–126. Martin Heidegger: *Parmenides*. In: *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*. Frankfurt 1982. liv: 152.

<sup>16</sup> Von Hegel zu Nietzsche: *Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. SS. Bd 4, 188–189; zum folgenden: SS. Bd 2, 348; Jacob Burckhardt. SS. Bd 7, 353; *Mensch und Geschichte*. SS. Bd 2, 347; Jacob Burckhardt. SS. Bd. 7, 351; *Mensch und Geschichte*. SS. Bd 2, 348; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. SS. Bd 2, 250; *Mensch und Geschichte*. SS. Bd 2, 348–351.



Überlegungen. Bei Herodot, Thukydides und Polybios wurde nicht nur die *eine* Historie erforscht, sondern die Geschichte wegen des Polisbewußtseins erkundet, eine Denkweise, der Löwith bis zu Machiavell nachspürt. Die Geschichte half den Griechen, sich um die besten Formen des Gemeinschaftslebens zu bemühen, niemals aber die Politik mit einem weltgeschichtlichen Blick zu verwechseln. Auch bei Aristoteles war Historie nur ein Mittel, um die Frage nach der wahren Struktur der Polis zu stellen: „Das Wissen um die Mannigfaltigkeit politischer Institutionen“, schreibt Löwith, „ist an und für sich kein geschichtliches Denken, sondern nur das Sprungbrett für die Frage, welche der möglichen politischen Ordnungen oder welche Definitionen der Natur der wahren polis und physis am meisten sachgemäß sind.“

Also gegen unser modernes historisches Denken, das alles historisch reflektieren und relativieren muß, stellt Löwith eine „kosmopolitische“ Weltanschauung, die kein letztgültiges Ziel einer fortschreitenden Geschichte der Menschheit zu begreifen sucht, eben weil die weltgeschichtlichen Zwecke der Geschichtsphilosophie schon innerhalb eines immerwährenden Kosmos liegen, der die Ursache dafür ist, daß das Geschichtliche nur als das Erkundbare um einer besseren Polis willen, d.h. kosmosartiger, verständlich ist. Löwiths Versuch einer Wiedergewinnung des Kosmos gegen Heidegger ist dementsprechend nicht ohne politische Andeutungen verständlich.

### III.

Es bleibt aber zu fragen, wie weit Löwith seine Wiedergewinnung fortführt. Selbstverständlich ist seine ganze Polemik gegen die philosophisch-geschichtliche Tradition auch ein Angriff auf die historische Relativierung: d.h., seine Kosmoslehre ist entweder ein für allemal und folglich auch für uns wahr, oder sie ist es nicht; und Löwith selbst läßt keinen Zweifel, daß die griechische Entdeckung des ersten und ursprünglichen Themas der Philosophie, als des Ganzen des von Natur Seienden oder des Kosmos, wahr ist und immer sein wird, d.h. auch für uns Geltung besitzt.<sup>17</sup> Löwith gibt jedoch keine weiteren

<sup>17</sup> *Welt und Menschenwelt*. SS. Bd 2, 314–315, 318.

Hinweise darüber. Seine Weggenossen – der Nietzsche, der die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen proklamierte, der über die Natur philosophierende Goethe, der Historiker und Weltschauende Burckhardt, der den Deus sive Natura predigende Spinoza (ich lasse Paul Valéry beiseite, der spät in Löwiths Geistesleben trat)<sup>18</sup> – geben uns nur vieldeutige Hilfsmittel, Löwiths neue Weltanschauung zu verstehen. Nietzsche hat ja den entscheidenden Bruch im Denken zwischen Hellenentum und Christentum – anstatt zwischen Christentum und modernem Bewußtsein – richtig angesetzt. Also sei seine dionysische Lehre ein echter Versuch, Dionysos als den Gott eines wiederauferstehenden Kosmos einzuführen.<sup>19</sup> Jedoch suche Nietzsche den Willen zu begründen, der bei den Griechen schon eine Tatsache war: ein selbständiger Kosmos braucht keinen Willensbegriff, der aus christlichen oder nachchristlichen Motiven heranwächst. Ebenfalls findet Löwith das Altertum von mythos und polis trotz Nietzsches Hoffnungen „völlig verschwunden“. Das Gemeinwesen, das – nach Burckhardt – Beamtenkarrieren selbst in Lehrerberufen vermied, alle wesentlichen Verrichtungen im Staat wandelbar machte und keine Not zur Sekurität hatte, hat – nach Max Weber – nichts mit dem modernen Machtstaat und dessen Rationalisierung zu schaffen.

Hat Löwith seine Gegensätze um seiner Wiedergewinnung des Kosmos willen zu scharf dargestellt? Muß ein Willensbegriff – wie bei Nietzsche – immer als das Zeichen einer nachchristlichen Wirkung interpretiert werden? Stellt man sich die Anschauung eines Ari-

<sup>18</sup> „Hegels Philosophie der Geschichte und Goethes Anschauung des Geschehens der Welt“. In: *Von Hegel zu Nietzsche*, SS. Bd 4, 269–295; *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. SS. Bd 6, 101–384; *Jacob Burckhardt*. SS. Bd 7; *Gott, Mensch und Welt*. SS. Bd 9, 116–194. *Hans-Georg Gadamer: Karl Löwith. In: Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*. Frankfurt 1977, 232–233.

<sup>19</sup> *Friedrich Nietzsche (1844–1900)*. [1944] SS. Bd 6, 403, 406, 414; zum folgenden „Nietzsche’s Doctrine of Eternal Recurrence“. [1945] SS. Bd 6, 426; „... completely gone.“ SS. Bd 6, 413; Nach Hans-Georg Gadamer war Löwith wegen seiner radikalen Verneinung der (religiösen) Transzendenz „ein Empedokles ohne Religion“. Gespräch mit Professor Dr. Gadamer, Heidelberg, 10. Mai 1989; *Jacob Burckhardt*. SS. Bd 7, 115, 352–353, 366; Oder: „Entzauberung der Welt.“ „Max Webers Stellung zur Wissenschaft“. [1964]. SS. Bd 5, 427. Umgekehrt bedeute „Wissenschaft“ für Renaissance-Menschen wie Leonardo „den Weg zur wahren Kunst und damit zugleich zur wahren Natur“ (428). Vgl. „A ‚Rosicrucian‘ Culture? *Entzauberung der Welt*“, in meinem *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought* (Berkeley, CA: University of California Press, 1989), lv–lxv.

stoteles vor, der sich innerhalb der Grenzen unseres Jahrhunderts findet, so würde deutlich, daß dieser moderne Aristoteles unseren Kosmos gleich dem griechischen wahrnehme, nicht aber das politische Leben. Denn für ihn läge der erschütternde Unterschied zwischen dem Altertum und der Moderne im Mangel eines Polislebens, das – nach seiner Auffassung – zu dem Wesen des Menschen gehört. In diesem Fall könnte es sein, daß wir Geschichte und Willen zur Geschichte gebrauchen, ohne auf Augustinische Motive zurückzugreifen. Suchte Augustin seine Gottesstadt innerhalb eines Kosmos herzustellen, der als ein der Menschheit verlorenes Gebiet verstanden wurde, so muß ein *moderner* Aristoteles, d.h., ein hellenischer Geist, der nach der Wiedergewinnung des Kosmos unter der Bedingung von Modernität strebt – sich mit der Geschichte selbst als einer auf das Endziel einer Wiedergewinnung der Polis gerichteten zweckvollen Bewegung beschäftigen. Trotz Löwiths allgemeiner Einstellung gegen Politik und Pragmatik stellt das Programm der Polis einen unentbehrlichen Teil seiner Kosmoswiedergewinnung dar und es benötigt eine universelle Geschichte dazu, um die Ursache des klassischen Polisverfalles und die Möglichkeit einer Poliswiederauferstehung und einer wahren Praxis zu formulieren.

Daß ein solches Ziel zumindest die nachhegelianische Tradition des Denkens, die Löwith so klar analysiert hat, ermutigt habe, dem stimmt Löwith selbst zu. Denn bei Karl Marx werde eine zur Kosmopolis erweiterte Polis versucht, die „wahre Demokratie“ einer klassenlosen Gesellschaft, in welcher Hegels Staatsphilosophie in der modernen Gesellschaft realisiert sein könnte.<sup>20</sup> Marx habe eine wirkliche „Polis der Zukunft“ gewollt im Sinne einer zur Kosmopolis vollendeten Polis, der von Aristoteles interpretierten „Gemeinschaft der Freien“.

Zwar findet Löwith Marx' Menschheitsbegriff mangelhaft wegen einer Analyse, die nach der Produktion als solcher – einer durchaus bürgerlichen Kategorie – strebt und daher keinen neuen humanen Gehalt jenseits einer bürgerlichen Gesellschaft geben könne. Trotzdem handelt es sich hier um ein Zukünftiges, das dem Angriff Löwiths auf das moderne Geschichtsziel entgeht. Und dies deutet an, daß Löwiths Kritik des Heideggerschen Denkens als „einer Art

<sup>20</sup> *Max Weber und Karl Marx*. [1932]. SS. Bd 5, 395 n 85; zum folgenden *Von Hegel zu Nietzsche*. SS. Bd 4, 189, 203, 359, 398.

Advent“, „eines eschatologisch-geschichtlichen Denkens“, einer „Vorbereitung einer ankommenden Zukunft“<sup>21</sup> ihre uneingeschränkte Kraft verliert.

Denn Advent könnte auch die kommende Polis, eine – wie Löwith selbst zugibt – durchaus griechische Kategorie, bezogen auf das Schauen des Kosmos, ankündigen. Und Heideggers Polisgedanke bietet uns eine der weitgehendsten Einsichten in das Wesen der Polis, die in der modernen Ontologie zu finden ist. Heidegger ist der Versuch zu danken, den Polisbegriff wieder räumlich als Ort und Stätte zu fassen.<sup>22</sup> Während der Marxismus eine durchdachte Polisauffassung wegen seines größeren Interesses an der praktischen Revolutionsfrage nie ausgedrückt hat, geht Heideggers Seinsanalyse einen ersten Schritt zur Polis durch seinen Lichtungsbegriff. Dank der dichterischen Sprache Hölderlins entdeckte Heidegger, der zu der Zeit in Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus stand, den Polisgrund in der Lichtung, die die Geschichtsstätte öffnet. Was bei Hölderlin eine Theokratie des Schönen, die zuerst in der klassischen Polis Athens geschah, begründete,<sup>23</sup> übersetzt Heidegger in einen philosophischen Begriff, Lichtung, welchen auch Löwith von Wert findet, weil Lichtung aus der Erfahrung einer wirklichen Quelle des Lichts, der auf- und untergehenden Sonne, also der Kreisbewegung des Kosmos, faßbar sei.

In politischer oder in der Sprache der Polis spielt sich die Lichtung als das Offene oder die Offenheit des Seins an einem bestimmten Ort ab, einem Topos, wo das eigentlich Geschichtliche geschehen könne.<sup>24</sup> Polis nach der Heideggerschen Definition bezeichnet „das Da, worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist“; „das Da, in dem, aus dem und für das Geschichte geschieht“; d.h., der Ort und die Ortschaft für das ekstastikon, die Zeitlichkeit, die bei Heidegger das Da des Da-seins konstituiert. Mit diesem Hauptgedanken

<sup>21</sup> Heidegger. SS. Bd 8, 130, 131.

<sup>22</sup> Heidegger: *Parmenides*. ebenda 133; zum folgenden *Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969. 71–74.

<sup>23</sup> Vgl. „The Early Hölderlin, Hegel, and Schelling: Dialectics, Revolution, and the ‚Theocracy of the Beautiful‘“. In meinem: *The Aesthetic State*. 115–147; zum folgenden Heidegger. SS. Bd. 8, 188.

<sup>24</sup> ὁ μὲν γὰρ τόπος εἰς ὃ τῆς μιᾶς πόλεως. *Aristoteles: Politica* 1260b. Heidegger: *Parmenides*, 174; zum folgenden *Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1966. 3. Auflage, 117; *Martin Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart 1960. 41–42.



kehren wir zurück zu dem ursprünglichen Sinn von *Templum* oder *Temenos*, als einem offenem Raum oder Raumhaften, das der Augur, der Weissager, öffnet, um die Kraft des Kosmos, das Hölderlinsche Feuer vom Himmel, hinab auf den Menschen zu bringen:

Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigener Hand  
Zu fassen, und dem Volk ins Lied  
Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.<sup>25</sup>

Und wenn Heidegger diese „Geschichtsstätte“ als „von dem Heiligen bestimmt“ weiter kommentiert,<sup>26</sup> so soll sein Satz nicht nur mit nachchristlichen Metaphern gemischt werden. Denn in einer dürftigen Zeit kann kein Denken von Polis sein, ohne eine frühere „Heimat“ aus dichterischer Sprache zu haben. Dafür fange man mit einem gemeinsamen Aufmerken im Sinne Hölderlins an, der allein unsere Zeit durchschaut und uns eine gerechte Sprache gegeben habe, die heilige Nacht in Erwartung auf einen kommenden „Gott“ auszuharren:

Ich harrt und sah es kommen,  
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.

#### IV.

Ich schließe mit zwei Bemerkungen:

*Erstens:* Wenn wir Löwiths Kosmosbegriff und Heideggers Polisgedanken zusammenbringen möchten, sollen wir doch fragen, ob der Gegensatz von Löwiths Ordnung stiftendem Kosmos und Heideggers Weltauffassung zu überwinden sei. Vielleicht soll Löwiths Kosmosauffassung selbst in Frage gestellt werden vom Standpunkt der Kritik Jürgen Habermas' und Hans-Georg Gadamers aus, daß

<sup>25</sup> Friedrich Hölderlin: *Wie wenn am Feiertage*. 58–60

<sup>26</sup> Martin Heidegger: „*Andenken*“. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. (1943). 4. Auflage. Frankfurt 1971, 88, 28; zum folgenden: F. Hölderlin: *Wie wenn am Feiertage*. (19 f): „Denn sie, sie selbst, die Älter denn die Zeiten  
Und über die Götter des Abends und Orients ist,  
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht“ (21–23).

Löwith der Stoa<sup>27</sup> (und nicht der vollständigen hellenischen Welt-sicht) angehöre. Der Widerspruch von Kosmos und Chaos, der Löwith fast selbstverständlich wurde, darf nicht ohne weiteres akzeptiert werden. Nach Kranz' Studien über die Entwicklung des Kosmoswortes ist dieser Gegensatz nicht vor Ovid und Lukian zu datieren, er stammt also nicht aus der Zeit Hesiods, für den Chaos nicht eine ungeordnete Stoffmasse war, die gegen den geordneten Kosmos stand, sondern das „Gähnend-Klaffende“, die „abgründige Tiefe“.<sup>28</sup> Auch mit Nietzsche ist es uns Modernen (und Postmodernen) fast unmöglich geworden, einen Kosmos ohne dieses Chaotische zu denken, und von dieser Perspektive aus könnte uns Heideggers Gedanke von Erde und Welt mehr bieten als Löwiths Stoisches Kosmosbild. Aber vielleicht ist eine Lösung nicht in der *Priorität* des Chaos vor dem Kosmos zu finden (wie bei Nietzsche und einigen Postmodernen), sondern in einer Kosmosauffassung, welche dem Chaotischen, wie bei Hesiod und Hölderlin, nur einen bestimmten Platz erlaubt, um dem Allerschönsten als Kosmos (Κάλλιστος κόσμος)<sup>29</sup> um so mehr zu huldigen.

Und *zweitens*: Wenn wir einen neuen Kosmosgedanken in seinem Verhältnis zu Ordnung und Chaos wie bei Löwith und Heidegger denken, müssen die östlichen Denkweisen berücksichtigt werden. Nach fünf Jahren in Japan verstand Löwith zum erstenmal die konkreten Gründe der alten heidnischen Religionen von Rom und Griechenland zur Heilung der alltäglichen und natürlichen Dinge.<sup>30</sup> Daher hat er in seinen Schriften wichtige Verwandtschaften zwischen griechischem und östlichem Denken bemerkt: beide denken „die rechte und gerechte Verfassung der Menschenwelt nach Maßgabe der unverbrüchlichen Ordnung der Himmelswelt.“<sup>31</sup> Jedoch führte

<sup>27</sup> J. Habermas, *Karl Löwith*, 81; H.-G. Gadamer: „Hermeneutik und Historismus“. [1965] In: *Gesammelte Werke*. Bd 2, 414.

<sup>28</sup> W. Kranz: *Kosmos*. Bd 1, 13. Oder das – nach Hölderlin – „heilige Chaos“: *Wie wenn am Feiertage* 25; zum folgenden SS. Bd 8, 104; *Zu Heideggers Seinsfrage*. SS. Bd 8, 289.

<sup>29</sup> Ein dem Thales zugeschriebenes Wort. W. Kranz: *Kosmos*. Bd 1, 16.

<sup>30</sup> H.-G. Gadamer, der Löwiths Denkweise aus den Marburger Jahren gut kannte, spürt die Ursprünge von Löwiths Kosmoskehre – eine „Überraschung“ für Gadamer – aus Löwiths Aufenthalt in Japan (1936–1940). Gespräch mit Professor Dr. Gadamer, Heidelberg, 10. Mai 1989.

<sup>31</sup> *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*. [1960] SS. Bd 2, 571, 579; zum folgenden 582; *Welt und Menschenwelt*. SS. Bd. 1, 315; *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*. [1960] SS. Bd 2, 573, 600–601.

Löwith solche Ähnlichkeiten ein, ohne die Unterschiede dazwischen zu ignorieren. Nach dem japanischen Philosophen K. Nishida, den Löwith hochschätzte, sei das östliche Nichts nie in die Nähe der griechischen Weltanschauung gekommen, eben weil die Griechen dem bestirnten Himmel, der sichtbar geordneten Welt, gehuldigt hätten. Natürlich hätte Löwith selbst in Nishidas Bemerkungen keinen endgültigen Einwand gegen die Griechen gefunden. Denn derselbe hellenische Geist, der die Freiheit vom Gleichen und dem allerschönsten Kosmos zum erstenmal gelehrt und geschaut habe – der das Wissen um des Wissenwollens entdeckte – bleibt der endgültige Maßstab für einen Denker, der schon früh in seiner Geistesentwicklung das Wissenwollen rein um des Wissens willen als den höchsten philosophischen Blick identifiziert hat. Am Ende wie am Anfang stimmt Löwith mit diesem westlichen „Wissenwollen“ im Gegensatz zu der östlichen „Weisheit“ überein: mit dem *Erforschen* im Gegensatz zum *Meditieren*.

Ob *wir* allerdings diesen Gegensatz auch ohne weiteres akzeptieren können, kann hier leider nicht weiter erkundet werden. Mein Thema, die Löwith-Heidegger-Auseinandersetzung vom Standpunkt Löwiths aus (als eine Wiedergewinnung des Kosmos) zu erklären, hat uns auf die Agenda des Ziels einer wörtlich verstandenen „Kosmo-Politik“ gebracht. Niemand, der dieser Aufgabe ernsthaft nachgehen will, wird eine Beschäftigung mit Karl Löwiths Kosmosgedanken und seiner daraus entwickelten Auseinandersetzung mit Martin Heidegger ohne Nutzen finden.

## Zu Heideggers Wendung der anthropologischen Frage

Philosophische Anthropologie in unserer Zeit bewegt sich und wirkt zwischen zwei Ansätzen: dem einer empirischen Wissenschaft des Menschen einerseits und dem einer philosophischen Disziplin bzw. deren integrealem Teil andererseits. Die letztere zeigt doch gelegentlich die Tendenz, ihre eigenen Grenzen zu überschreiten – fast bis zur Selbst-Verleugnung. Diese Überschreitung treffen wir im Denken Martin Heideggers – besonders in seiner späteren Phase. Einerseits ist er bewegt von der anthropologischen Grundfrage: Was ist der Mensch? So erklärt er: „Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.“<sup>1</sup> Er ist jedoch nicht bereit zu akzeptieren, daß die gegenwärtige Wissenschaft der Anthropologie eine solche Untersuchung leiten kann. Er würde Anthropologie nicht als eine eigenständige Wissenschaft ansehen, sondern als „eine Grundtendenz der heutigen Stellung des Menschen zu sich selbst und im Ganzen des Seienden“. Aus dieser Perspektive gesehen, könnte eine *anthropologische* Aufklärung eine größere Bedeutsamkeit erlangen, als die empirisch-somatologisch-psychologischen Beobachtungen der menschlichen Natur je erreichen können.

Aus einer anderen Perspektive unserer Untersuchung überdenken wir eine weitere Stellungnahme Heideggers, in der er sein Interesse an der menschlichen Frage im Hinblick auf seine auf die Seinsfrage zentrierte Philosophie zusammenfaßt: „Man kann nicht nach dem Sein fragen, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen.“<sup>2</sup> Diese Aussage als Antwort Heideggers bezüglich des anthropologischen Problems genommen, könnte im Sinne des aktuellen Vorwurfs interpretiert werden, daß seine Beschäftigung mit dem Sein zu einer unvermeidlichen Schwächung der *conditio humana* führt – der Stellung des Menschen als Individuum sowie in der Gesellschaft.

<sup>1</sup> *Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a.M.<sup>2</sup> 1950, 189; dort auch das folgende Zitat.

<sup>2</sup> *Martin Heidegger im Gespräch*. Hrsg. von Richard Wisser. München 1970, 70; vgl. zum folgenden a.a.O., 69.



Diese Frage nach dem Verhältnis von Seinsproblematik und der Stellung des Menschen hat Richard Wisser im Gespräch mit Heidegger anlässlich seines 80. Geburtstages (1969) gestellt. Heidegger hat die implizite Kritik abgetan als ein „großes Mißverständnis“, und dagegegehalten, die Hauptbetonung seines Gedankens liege gerade darin, daß das Sein den Menschen *brauche*. Und umgekehrt ist der Mensch nur Mensch, sofern er in der Offenheit des Seins steht. Die Frage, ob Heideggers Betonung der Seinsvergessenheit zu einer Schwächung der Stellung des Menschen beziehungsweise der menschlichen Frage führt, und seine Erwiderung sind der Anlaß für diesen meinen Versuch, dieses Problem aufs neue zu thematisieren und den Weg einer möglichen Antwort zu diskutieren in Hinblick auf den Übergang (oder die „Kehre“) in Heideggers späterem Denken.

## I

Vom Anfang an zeigt Heideggers Beschäftigung mit der anthropologischen Frage eine Dialektik bezüglich seines Denkens über die Seinsfrage. Sie bringt eine Interaktion zwischen zwei Interessen, dem Interesse an der Eigentlichkeit des Daseins, das heißt des menschlichen Daseins auf der einen Seite, dem vorherrschenden Interesse an der Wahrheit des Seins auf der anderen Seite. Dem Schema seiner Philosophie in *Sein und Zeit* geht die universale phänomenologische Ontologie der Hermeneutik des Daseins vorher. Die Letztere, als die Analytik der Existenz identifiziert, bedingt als Leitfaden aller philosophischen Fragen – den Punkt, woraus sie entspringen und worauf sie zurückgreifen. Die Abhandlung ist darauf ausgerichtet, die ursprüngliche Totalität des faktischen Daseins existenzial-ontologisch von seinem Grund aus und im Zusammenhang mit den Möglichkeiten des eigentlichen und uneigentlichen Existierens zu interpretieren.

Damit sind wir dem ersten Schritt der dreifachen Bewegung aus dem Gegenspiel zwischen der menschlichen und der ontologischen Frage nähergekommen. Wie *Sein und Zeit* erweist, ist die phänomenologisch orientierte regionale Ontologie des menschlichen Daseins der Ansatzpunkt – um mit Husserlscher Phänomenologie an dieser Stelle zu reden. Zugleich aber wurde der Abschied von dem rein phä-

nomenologischen Denken hervorgehoben – es fand sich in wesenhaft-eidetischer Form in seiner Untersuchung der ‚regionalen Konstitution‘ (cf. *Ideen II*).

In der Anlage eines seiner Briefe an Edmund Husserl (1927) hat Heidegger angedeutet,<sup>3</sup> daß seine entscheidende Frage dem „Ort des Transzendentalen“ gilt und danach das zentrale Problem von *Sein und Zeit* als „Fundamental-Ontologie des Daseins“ formuliert wird. Er betont weiter, daß die Seinsweise der menschlichen Existenz verschieden ist vor derjenigen aller anderen Seienden; und als solche birgt sie in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution. Doch innerhalb seiner Daseinsanalytik zeigt Heidegger sein stetiges Interesse für die ontologische Frage des Seins. Denn die Bestimmung des Daseins selbst, mein eigenes als Sein, kennzeichnet eine „ontologische Konstitution“. Das hermeneutische Ziel der phänomenologischen Deskription auf dieser Ebene wird auf das Seinsverständnis gerichtet – auf den eigentlichen Sinn des Seins, wie er dem Dasein gehört.

Die zwei Momente – sagen wir das existenziale und das ontologische – befinden sich in ihrem Zusammenspiel innerhalb des Rahmens der phänomenologischen Ontologie. Damit zeigt sich auch eine besondere Spannung zwischen den beiden Momenten, dem phänomenologisch-existenzial immanenten Moment einerseits und dem Vorstoß nach „dem Transcendens schlechthin“ andererseits, der sich keiner Universalität metaphysischer Art beugt. Der konkrete Mensch wird als *existierend* behauptet – die „Existenzverfassung des Daseins“ (Heidegger) in Gegensatz zu dem „transzendentalen Subjekt“ (Husserl) gesetzt, das doch theoretisch bleibt.

Dennoch sollen die Grenzen dieser Daseinsanalytik in Augenschein genommen werden – insbesondere hinsichtlich der Wissenschaften vom Menschen wie Anthropologie, Psychologie, Biologie usw. Angesichts dieser Wissenschaften und der Wendung von Wilhelm Dilthey und Henri Bergson gegen eine philosophische Anthropologie und ihren „Personalismus“, stellt Heidegger radikal die Frage nach der menschlichen Person. Für ihn ist sie die Frage nach dem Sein des Menschen, der als leiblich-seelisch-geistige Einheit auf-

<sup>3</sup> Cf. *Edmund Husserl: Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX. Textkritische Anmerkungen. Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag 1962, 600 ff.

zufassen ist. Von der „Substanz“ oder dem „Kern“ des menschlichen Daseins ausgehend, definiert es Heidegger wiederum als Existenz schlechthin gegen den traditionellen Begriff des ‚Geistes‘, der die Synthese von Seele und Leib bedeutet. Also bemerkt er: „Allein die „Substanz“ des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz*“.<sup>4</sup>

Es ist doch erwähnenswert, daß das Leitmotiv in Heideggers Widerspruch gegen den Anthropologismus jeder Art – auch in der doktrinären Form der „Lebensphilosophie“ oder des „Personalismus“ – in seiner ständigen Warnung gegen eine Auffassung vom ‚Kern‘ der menschlichen Realität in Gestalt des Seienden als eine Art des *Dinges* gesehen wird. In diesem Zusammenhang können wir an Husserls Warnung vor jeder Form des Anthropologismus denken, wonach die Auffassung des Seienden als Ding – ob direkt oder indirekt – eine „Verdinglichung“ (Reifikation) der transzendentalen Subjektivität bedeutet. Nach Heideggers Ansicht ist die unzureichende ontologische Begründung der antik-christlichen Anthropologie für alle späteren Mißdeutungen des Menschen verantwortlich.

## II

Die Anerkennung des Vorranges der ontologischen Frage vor der anthropologischen – wie er schon in *Sein und Zeit* sichtbar wird – nimmt eine weit radikalere Gestalt in seinem späteren Denken an. Daher nehmen wir eine Umkehr des ontologischen Interesses gegenüber dem anthropologischen wahr; der Schritt in Richtung eines vollkommen Sein-zentrierten Nachdenkens – „Denken“ in dem tieferen und eigentlichen Sinne, den Heidegger für sich in Anspruch nimmt – kommt in Gang. Statt der früheren Stellungnahme gegenüber der „Seinsfrage“ in Gestalt der Daseinsanalyse, findet sich hier eine Bewegung von der „Wahrheit des Seins“ aus – die Wahrheit im Sinne der „Unverborgenheit“ – zu dem Wesen des Menschen. Diese Bevorzugung des Standpunktes des Seins sollte aber nicht in der Weise der traditionellen Metaphysik verstanden werden, die von der veränderten Perspektive nach *Sein und Zeit* gesehen in den früheren

<sup>4</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1960, 117.

Phasen bestimmend war. Diese neue Sicht Heideggers enthüllte den Begriff der Subjektivität aus dem traditionellen metaphysischen Denken und sein Interesse an der Wahrheit des Seienden als das Interesse an der Wahrheit des Seins.

Im Hinblick auf diese „Überwindung der Metaphysik“ nimmt der Heideggersche Bezug auf menschliche Realität eine andere Wende. Der Mensch ist nicht länger als Subjektivität zu bestimmen. Die Metaphysik, die auf den Begriff des „ego cogito“, des herrschenden denkenden Subjekts, sich gründet, bietet eine Anthropologie an, eine „moralisch-ästhetische Anthropologie“, wie Heidegger sie nennt. Seiner Betrachtung nach ist sie dieselbe wie der Humanismus „im engeren historischen Sinne“, und „bezeichnet jene philosophische Deutung des Menschen, die vom Menschen aus und auf den Menschen zu das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt“.<sup>5</sup> Die uralte Definition des Menschen als „animal rationale“ ist für Heidegger nicht annehmbar; sie läge auf gleicher Ebene wie die Bestimmung als „animal metaphysicum“.

Im Gegenteil entwirft die veränderte Auffassung den Menschen in Bezug auf die „Offenheit“ des Seins – als „Da“ in der erneuerten Darstellung des Daseins. Bei seiner Wiederaufnahme der Interpretation des Sein-Mensch-Verhältnisses identifiziert Heidegger die ontologische Situation, die er „das Stehen in der Lichtung des Seins“ nennt, mit dem ekstatischen Wesen des Menschen qua außer-sich-stehend – mit anderen Worten, als „Ek-sistenz“.<sup>6</sup> Die Möglichkeit der ratio und aller Wesenbestimmungen des Menschen begründen sich in dieser ‚Ek-sistenz‘.

Diese radikale Unterordnung der menschlichen Subjektivität unter den Standpunkt des Seins wird im *Humanismus-Brief* deutlich, konnte aber im Ansatz schon in *Kant und das Problem der Metaphysik* als sich entwickelnder Gedankengang vorausgesehen werden. Weil er die ganze Unternehmung Kants im Hinblick auf eine „Fundamental-Ontologie“ interpretiert, empfiehlt Heidegger sie als Fundament der Metaphysik des Wesens des Menschen. Solche Metaphysik würde möglich sein nur auf der Basis einer ontologischen Analytik des *endlichen* Menschenwesens. Wie Heidegger sie versteht, wird die Kantische Problematik in der ersten *Kritik* zusammengefaßt als

<sup>5</sup> Martin Heidegger: *Holzwege*. Frankfurt<sup>4</sup> 1963, 86.

<sup>6</sup> Martin Heidegger: *Über den Humanismus*. Frankfurt 1949, 13 f.



die Begründung der inneren Möglichkeit der Ontologie, die eine „Enthüllung der Transzendenz“ bewirkt – das heißt, die Transzendenz der Subjektivität des menschlichen Subjekts. Danach gestaltet sich die grundsätzliche Untersuchung der Metaphysik Kants zu einer Untersuchung über das Wesen der menschlichen Natur um, wie in der großen vierten Frage formuliert ist, nämlich: „Was ist der Mensch?“ Aus dieser Perspektive gesehen, wird Anthropologie in ihrem ursprünglichen Sinne synonym mit „metaphysica specialis“.

Verständlich, daß Heidegger gegenüber der Idee der philosophischen Anthropologie als solcher kritisch wurde, gegenüber ihrer Unbestimmtheit und inneren Begrenzung. Als eine regionale Ontologie der menschlichen Natur verstanden, kann philosophische Anthropologie noch nicht beanspruchen, für Philosophie zentral zu sein. Sie konnte in der Vergangenheit einige Kenntnis über den Menschen vermitteln; dies konnte sie jedoch nicht zu einer grundlegenden Disziplin der Philosophie qualifizieren. Für die Grundlegung der Metaphysik ist die anthropologische Frage auf einer anderen Ebene behandelt worden: der Problematik der Endlichkeit des Menschen. Obwohl Heidegger wie Max Scheler anerkennt, daß in keinem anderen Zeitalter der Mensch so problematisch geworden ist, konnte für ihn solcher Herausforderung nur aus der ontologischen Perspektive der Endlichkeit des Menschen begegnet werden. In beiden Fällen entsteht ein neues Modell der Metaphysik – das heißt Metaphysik als „Metanthropologie“, wie Michael Landmann sie genannt hat,<sup>7</sup> als Kosmologie.

### III

Die Unzulänglichkeit der bloß anthropologischen Problematik, wie sie aus der Cartesianischen Auffassung der „res cogitans“ hervorgeht, wurde schon vorgestellt, besonders die Unfähigkeit solcher Auffassung, ihre eigene Grundlage zu begründen. Doch rückschauend betrachtet Heidegger auch seinen Versuch in *Sein und Zeit* kritisch, die Frage nach dem Wesen des Menschen zu stellen. Denn solcher Versuch zeigte sich auch dann noch als unzureichend gegenüber der Darstellung der traditionellen Anthropologie, wenn er im Hin-

<sup>7</sup> Cf. M. Landmann: *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*. Berlin. New York 1982, 46 f.

blick auf den höheren ontologischen Standpunkt des Seins angemessen schien. Er muß noch die Grenze des Anthropologismus-cum-Psychologismus überwinden in Richtung der Transzendenz des Seins. Aber selbst dann würde er noch Rudimente des Subjektivismus in sich tragen – oder „Subjekt-ismus“ („subject-ism“), wie William Richardson es ausdrückt.<sup>8</sup>

In dieser Beziehung stellt Heidegger den Zustand eindeutig fest: „Alle Wendung zum ‚Objektivismus‘ und ‚Realismus‘ bleibt ‚Subjektivismus‘: die Frage nach dem Sein als solchem steht außerhalb der Subjekt-Objekt Beziehung.“<sup>9</sup> Diese Spaltung (Dichotomie) zwischen Subjekt und Objekt wird der gesamten erkenntnistheoretisch-metaphysischen Tradition zugerechnet, an ihrer Stelle entsteht ein neuer Rahmen für die Interpretation des Wesens des Menschen. Nur der Zusammenhang mit der Wahrheit des Seins bestimmt das Wesen des Menschen. Das Wesen dieser „Wahrheit des Seins“ ist in einem nicht-dinglichen Sinne zu verstehen. Und das bedeutet, diese Wahrheit ist nicht als eine über irgendeinem Seienden stehende anzusehen, sondern gerade als „verbal“ – wie Heidegger hinzufügt, während er die Grundlage für *Sein und Zeit* neu interpretiert.

Das ist sein Standpunkt gegen die traditionelle, auf Subjektivität gegründete Metaphysik, die im Grunde den homo animalis als Subjekt, als Person, als Geist voraussetzt. Dieser ist aber mit der stärkeren Bindung („commitment“) an das Sein gebunden – das heißt der Mensch gehört der Wahrheit des Seins; sein Wesen wird ontologisch bestimmt. Der Ansatz in *Sein und Zeit* – d.h. der Mensch als der Ansatzpunkt – ist darum unvollständig, wie Heidegger in *Was ist Metaphysik?* bemerkt, weil eine Ausführung des Wesens der „Seinsvergessenheit“ noch fehlt. Doch solche Ausführung könnte nur aufweisen, daß die Unverborgenheit des Seins – mit anderem Wort, seine „Wahrheit“ – eine Veränderung des Bezugspunktes unseres Verständnisses des Verhältnisses zwischen Sein und Mensch verlangt.

Doch die „Kehre“, wie sie in Heideggers Philosophie charakterisiert ist, braucht nicht überbetont zu werden. Denn, wie er selbst

<sup>8</sup> Cf. William Richardson: *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*. The Hague 1963, 327.

<sup>9</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd 2. Pfullingen 1961, 195; vgl. dort auch das folgende Zitat 194.

bemerkt, bedeutet die Abwechslung in seinem Denken in der Form der „Kehre“ keine Veränderung des Standpunktes, noch weniger ein Aufgeben der Grundfrage aus *Sein und Zeit*.<sup>10</sup> Weiter sollte man in dieser Hinsicht bedenken, daß die Heideggersche „Kehre“ nicht als eine *metaphysische* Wendung schlechthin anzusehen ist. Denn hier ist nicht die Essenz-Existenz Ordnung bei der Definition des Menschen umzukehren, wie sie in der traditionellen Metaphysik steht. Solche Umkehr findet zum Beispiel in Jean-Paul Sartres Behauptung des Vorzugs der Existenz über die Essenz statt. Um es mit Heidegger zu sagen: „Die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz.“<sup>11</sup> Heidegger hat sich vorgenommen, den Zirkel der Essenz-Existenz-Dichotomie zu durchbrechen, die selbst auf der metaphysischen Begriffsbildung beruht. Er nimmt den anderen Weg, das Menschenbild zu projektieren – den Weg der Transzendenz in direktem Verhältnis zum Sein.

#### IV

Nun stehen wir vor der Frage, ob diese „Kehre“, der Standpunkt und die Sprache des Seins, das Interesse an der *conditio humana* völlig geschwächt hat. Oder ob man sie aus einem anderen Gesichtspunkt stellen könnte? Da ist die Frage, ob die Reaktion auf die Metaphysik des Humanismus, die auf „ego cogito“ gegründet ist, zum anderen möglichen Extrem des „Anti-Humanismus“ führen kann – worauf z.B. Richardson hingewiesen hat.<sup>12</sup> Weiter könnte man befürchten, daß die Auseinandersetzung mit der menschlichen Realität bei der ausschließlichen Beschäftigung mit dem Sein zu kurz kommen könne. Im Zusammenhang damit könnte ein Wiedererscheinen der Metaphysik mit einem neuen Gesicht befürchtet werden.

Überlegen wir zunächst, was eigentlich das Ziel von Heideggers Angriffen ist. Ist es die menschliche Subjektivität als solche, oder ist sie es nur aus einer besonderen Perspektive gesehen? Die Prädikation könnte hier in einer anderen Weise ausgeführt werden. Einerseits wirkt die Ablehnung der Metaphysik des Subjektivismus auf den tra-

<sup>10</sup> vgl. Richardson: Heidegger ... a.a.O. Vorwort.

<sup>11</sup> Martin Heidegger: *Holzwege*. a.a.O., 72.

<sup>12</sup> Richardson: Heidegger ... a.a.O., 531 f.

ditionellen anthropozentischen Humanismus. Andererseits wird der Gesichtspunkt des Seins vollständig angenommen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, was die *ontologische* Stellung des Menschen als *homo humanus* zu bedeuten hat.

Scheinbar löst sich die ganze Frage in eine Polarität in Interaktion. (a) Von der Seite des menschlichen Subjekts aus ist Transzendenz da – oder besser, Selbst-transzendenz nach Sein. (b) Sein, das heißt „das *transcendens* schlechthin“ (wie Heidegger es schon in *Sein und Zeit* ausgedrückt hatte), teilt sich den Menschen nur solange mit, als die Lichtung des Seins sich ereignet. Bei der Anerkennung des letzteren aber scheint die frühere Position (wegen des Zusammentreffens des Daseins und Seins) aufgegeben zu sein. Die Feststellung, „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein“ geht scheinbar kaum mit der Anerkennung der Lichtung des Seins zusammen, wenn solche „Lichtung“ als „die Schickung des Seins selbst“ verstanden ist.<sup>13</sup>

Also stehen wir an dieser Stelle in einer dilemmatischen Position: die Frage nach dem Sein steht der nach dem Menschen entgegen. Auf der einen Seite ist der Akzent auf die menschliche Subjektivität von der Setzung des Seins als Lichtung gefordert. Denn die Frage, die sich uns aufdrängt, bleibt: Lichtung beziehungsweise Unverborgenheit *zu* bzw. *für* wen? Andererseits aber finden wir die Herrschaft des Seins über die menschlichen Subjekte bei ihrem Verständnis des Seins. Denn aus dieser Perspektive ist der Mensch dem Sein ausgeliefert, durch die Formung seines Wesens als der *Ek-sistenz* des Daseins. Zwischen diesen Akzenten, dem menschlichen Pol und dem Sein, können wir möglicherweise in der Weise wählen, daß wir entweder eine humanistische Position oder eine Form der Metaphysik vertreten. Es könnte auch möglich sein, daß eine solche Metaphysik den Unterton einer Sprache der „Gnade“ mitträgt. Doch in diesem Fall würde eine „onto-theologische“ Verfassung sich zeigen, die Heidegger zuwider ist.

In diesem Stadium unseres Gesprächs kann es nützlich sein, den Begriff der menschlichen Subjektivität mit dem des reinen Ich beziehungsweise des transzendentalen Ich zu konfrontieren, wie er in Husserlscher Phänomenologie sich zeigt. Wenn Husserl dieses Problem der Beziehung zwischen der Welt und der dazugehörenden

<sup>13</sup> Martin Heidegger: *Über den Humanismus*. a.a.O., 24.



empirischen Subjektivität analysiert, spricht er von einer „eigenartigen Transzendenz“.<sup>14</sup> In bezug auf die rein-phänomenologische Analyse wurde die Einzigartigkeit solcher Transzendenz durch den vermeintlichen Zustand des ‚reinen Ich‘ ermöglicht. Denn das sogenannte „reine Ich“ läßt sich nicht „konstituieren“ wie in dem Fall der phänomenologischen Konstitution des realen bzw. faktischen Ich – des „Ich-Mensch“, wie Husserl ihn charakterisiert.

Gemäß dem strengen Prinzip der phänomenologischen Reflexion erweist sich Transzendenz als „eine Transzendenz in Immanenz“. Wie Husserl anders ausdrückt, ist sie in jeder Weise „ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter“.<sup>15</sup> Zugleich aber erkennt Husserl eine „persönliche Undeklinierbarkeit“ an, so weit es das „Ur-Ich“ angeht.<sup>16</sup> Vermutlich ist diese das Subjekt hinter allem, meine Epoché – auch betreffend meiner faktisch-menschlich-animalischen Realität. Diese Denkrichtung können wir noch einen Schritt weiter verfolgen. Dasjenige, was als der innerste „Kern“ des Ich-Subjekts zu ergreifen ist, verlangt *ideal* als das Subjekt absoluter Erfahrung verstanden zu werden. Um es etwas anders auszudrücken: was sich zu dem Ich-Begriff eignet, stellt sich zugleich als der Grund vor, aus dem eine solche Ich-Perzeption möglich wäre.

Das aber führt uns an die Grenze des subjektiven Lebens in seiner ganzen phänomenologischen Authentizität. Außer einer ontologischen Bindung würde ein solcher Zustand die Anerkennung einer Aporie bedeuten. Doch merkt Husserl darin den besonderen Fall der „Äquivokation“, den er weiter als die „Paradoxie der menschlichen Subjektivität“ formuliert. Auf der anderen Seite bedeutet eine solche Situation implizit eine Suche nach einem Grund, der über die (metaphysische) Dichotomie der Universalität und Einzelheit hinauszugehen strebt. Diese Suche nach dem Grund ist aber gerade nicht in dem metaphysischen Sinne der Universalität bzw. begrifflicher Allgemeinheit gemeint.

<sup>14</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1. Buch. Halle 1913. § 57.

<sup>15</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. Husserliana I. The Hague 1963, 117 (§ 41).

<sup>16</sup> E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. Husserliana VI. The Hague 1976. § 54 b; vgl. auch das folgende Zitat dort § 53.

Diesen Schluß könnte man noch einen Schritt weiter führen. Erwähnen wir in diesem Zusammenhang Ludwig Landgrebes Bemerkung: „Die Allgemeinheit des Menschen ist also im letzten Grunde die Allgemeinheit eines Unaussprechlichen.“<sup>17</sup> Die Grenze der Übersetzbarkeit des Allgemeinen in das Persönliche haben wir schon bemerkt. Es kommt aber im wesentlichen auf eine Anerkennung der Unaussprechbarkeit an. Die festgelegte Sprache von Individuum-Universum wird von der traditionellen Metaphysik ererbt. Aber man könnte immer noch Skepsis zeigen mit der Fragestellung: Könnte eine solche Sprache den ausreichenden Rahmen schaffen, um auf den letztlich unmittelbaren Grund hinzuweisen? In diesem Grund könnte möglicherweise die ideale (oder das *Ideal* verlangende) Transzendenz und die phänomenologische Immanenz zusammentreffen.

Diesen Punkt konnte das Heideggersche „Denken“ bestreiten und eine neue Dimension mit einer Erforschung von „Fundamentalontologie“ anbieten. Aber seine Seinsbezogenheit konnte mißverstanden werden – mindestens von dem böswilligen Beobachter – als eine Art des metaphysischen Vorwands. So wäre es, wenn wir nicht die eigentliche Bedeutung der Transzendenz in einer *phänomenologischen* Perspektive auffassen könnten. Also Transzendenz in dieser Hinsicht ist nicht als Gegensatz gegen die Immanenz zu verstehen – wie das metaphysische Transzendenz bzw. Transzendentes voraussetzt – sondern als bedeutsam nur innerhalb und durch Immanenz.

Auch bei der phänomenologischen Orientierung der Transzendenz besteht noch die nachhaltige Frage nach dem Vermittlungsprinzip der mundan-faktischen *menschlichen* Dimension. Ein solches Prinzip sollte zwischen dem unaussprechlichen Seinsgrund des menschlichen Daseins und dem handelnden, Umwelt-gebundenen Individuum bestehen. Wie das Husserlsche „transzendente Ego“ hat das Heideggersche Dasein auch einen prämundanen – beziehungsweise außermundanen – Zustand, der dem des „Ich-Menschen“ nicht ganz angemessen ist. In der transzendentalen Phänomenologie Husserls wird eine Vermittlung zwischen dem rein-transzendentalen Moment und dem anthropologisch-mundanen in dem

<sup>17</sup> Ludwig Landgrebe: *Philosophische Anthropologie: eine empirische Wissenschaft?* In: *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie*. Hrsg. v. W. Biemel. The Hague 1976, 19.

Begriff der „Lebenswelt“ gesucht. Außer dem Lebensweltsbegriff kann man eigentlich schon bei der Phänomenologie der Leiblichkeit die Thematik einer „mundanen Phänomenologie“ finden. Sie besorgt eine Brücke zwischen dem Empirisch-faktischen und dem Transzendentalen. Aus Heideggers Perspektive könnte man zurecht fragen, ob auf der Ebene des menschlichen Bewußtseins nicht eine gewisse Vermittlung verlangt wird. Sie sollte zwischen den gegenwirkenden Polen des Anthropologischen und des Ontologischen bestehen. Doch scheint noch die Notwendigkeit zu bestehen, einen entsprechenden Weg aufzuzeigen, die im Sein gegründete Bedeutung des Menschlichen *praxiologisch* bezüglich der menschlichen Handlung zu übersetzen. Wenn der Mensch als „der Hirt des Seins“ angesprochen wird,<sup>18</sup> muß eine solche Vision um ihrer Erfüllung willen „immanent“ ausgeführt werden. Nach Husserlscher Redeweise sollte es eine Bewegung „von unten aus, nicht von oben nach unten“ sein. Mit anderen Worten: der wesentliche Punkt ist, eine bedeutsame Beziehung, eine Verbindung aufzufinden zwischen einer Fundamental-Ontologie auf der einen und der inneren Region des menschlichen Bewußtseins auf der anderen Seite. Das letztere wird auf den Kern der menschlichen Subjektivität eingestellt. Weniger als die Suche nach dieser Verbindung könnte eine Überbetonung bloßer Unaussprechlichkeit zu Formen des philosophischen Obskurantismus führen. Dadurch aber würden wir davon entfernt, was eine ontologisch-erfüllende philosophische Anthropologie möglicherweise in Aussicht stellen könnte.

<sup>18</sup> Martin Heidegger: *Über den Humanismus*. a.a.O., 29.

JEFFREY ANDREW BARASH

## Die Auslegung der „Öffentlichen Welt“ als politisches Problem\*

Zu Hannah Arendts Heidegger-Deutung

In einem Vortrag, gehalten 1954 anlässlich der Tagung der „American Society of Political Scientists“ unter dem Titel „Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought“ („Sorge um die Politik im neueren europäischen philosophischen Denken“), hat sich Hannah Arendt über einen der Aspekte von Martin Heideggers Denken geäußert, der ihr für ihre eigene philosophische Absicht besonders fruchtbar zu sein schien: „Es liegt in der Natur der Philosophie, daß sie mit dem Menschen im Singular handelt, während die Politik überhaupt nicht denkbar wäre, wenn sie nicht im Plural existierte. Oder mit anderen Worten: die Erfahrungen des Philosophen als Philosophen sind an die Einsamkeit gebunden, die für den Menschen, insofern er *politisch* ist, eine zwar wesentliche, aber doch sekundäre Erfahrung ist. Es könnte sein – aber darauf möchte ich nur hinweisen – daß Heideggers Begriff der ‚Welt‘, der in mancher Hinsicht im Zentrum seiner Philosophie steht, einen ersten Schritt in Richtung auf die Überwindung dieser Schwierigkeiten darstellt. Indem Heidegger die menschliche Existenz als In-der-Welt-Sein bestimmt, besteht er darauf, ein Phänomen wie die alltägliche Existenz des Menschen philosophisch zu deuten, das ganz unverständlich wäre, wenn der Mensch nicht ursprünglich im Miteinandersein mit Anderen verstanden wird.“<sup>1</sup>

\* Für ihre Hilfe bei deutschen Stilfragen bin ich Herrn François Giannini, Anton Schütz und Klaus Stichweh zu Dank verpflichtet. Dieser Aufsatz entstand im Rahmen eines Forschungsstipendiums des „Centre National de la Recherche Scientifique“, Paris.

<sup>1</sup> *Hannah Arendt: Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought.* Manuskript eines Vortrags, gehalten 1954, Box 56. In: Hannah Arendt Papers. Library of Congress. Washington D.C. 16–17. Zitate, für die keine deutsche Ausgabe nachgewiesen wird, sind von mir übersetzt worden.



Arendt legt großen Wert auf den welthaften Sinn des Heideggerschen Denkens – auf seine philosophische Auslegung der Mitwelt –, weil Heideggers Philosophie in *Sein und Zeit* sich ihr als eine erste Überschreitung der traditionellen Trennung des Philosophen von der alltäglichen Welt darzustellen scheint. Arendt unterstreicht diese zentrale Thematisierung der Welt im Denken Heideggers hauptsächlich, um sie in die Perspektive ihrer eigenen philosophischen Arbeit zu stellen: gegenüber einer gewichtigen Tradition der Philosophie, die sich, von dem Ideal der Kontemplation geleitet, dem Politischen gegenüber meist zurückhaltend gezeigt oder es für sekundär gehalten hat, möchte Hannah Arendt dem Politischen wieder einen zentralen philosophischen Stellenwert zurückgeben.

Trotz ihrer Hochschätzung der Heideggerschen Weltauslegung mußte Arendt sein Denken in Frage stellen gerade in bezug auf das Problem des Verhältnisses der Philosophie zum Politischen. Und dies nicht nur im Hinblick auf Heideggers politische Aktivität in den Jahren 1933–34, sondern speziell hinsichtlich seiner Auslegung der Welt und des alltäglichen In-der-Welt-Seins in *Sein und Zeit*. Hier werde nämlich die Frage des Politischen nicht hinreichend gestellt.<sup>2</sup> In Arendts Augen war Heideggers Weigerung, dem Politischen in *Sein und Zeit* die ihm gebührende Rolle zuzuweisen, eine der entscheidenden Weichenstellungen und steht in mindestens mittelbarem Bezug zu Heideggers späterem Engagement für Adolf Hitler.

Wir beabsichtigen hier nicht einen Beitrag zur Debatte über Heideggers politisches Tätigwerden im Dritten Reich zu leisten. Wir werden vielmehr versuchen, die spezifisch Arendtsche Idee der öffentlichen Welt gegenüber der Heideggerschen Auslegung des In-der-Welt-Seins hervorzukehren. Arendts Analyse der politischen Bestimmtheit der Welt als öffentlicher begnügt sich nicht damit, der Heideggerschen Weltinterpretation das ihr fehlende Moment des Politischen hinzuzufügen; was sie deutlich machen will ist, daß ohne diese politische Bestimmtheit der Welt die Frage nach der Wahrheit nicht legitim gestellt werden kann.

Im Folgenden möchten wir drei Aspekte dieser Fragestellung behandeln:

<sup>2</sup> Ebenda 5 f; *Hannah Arendt: What is Existenz Philosophy?* In: *Partisan Review*. 8 (1946) N. 1, 46–51; *Hannah Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*. In: *Merkur*. 10 (1969), 893–902.

1. den für Arendt entscheidenden Aspekt der Heideggerschen Weltauslegung;
2. das Motiv für Arendts Auseinandersetzung mit Heideggers Weltauslegung;
3. Arendts eigene Weltauslegung als Ansatzpunkt ihrer Fragestellung hinsichtlich des Wahrheitsproblems.

In einer ihrer wenigen Äußerungen über das Thema der Welt in Heideggers Denken, und zwar im Vorwort zu *Men in Dark Times*, erwähnt Arendt denjenigen Aspekt der Heideggerschen Weltauslegung, der als Anknüpfungspunkt und Widerpart zentrale Bedeutung für sie hat. In diesem Vorwort zitiert Arendt Heideggers Sentenz „Die Öffentlichkeit verdunkelt alles“, macht aber – Absicht oder Versehen? – das bei Heidegger implizite Paradox zu einem expliziten, indem sie, ohne ihren Eingriff in den Text kenntlich zu machen, formuliert: „Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles.“<sup>3</sup> Heideggers Text (in *Sein und Zeit*, Paragraph 27) lautete lediglich: „Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.“<sup>4</sup>

Obwohl Heidegger hier die Öffentlichkeit, und nicht die Öffentlichkeit der Welt erwähnt, lautet doch der Titel des Kapitels, dem dieses Zitat entnommen ist, „Das In-der-Welt-Sein als Mit- und Selbstsein – Das Man“ und die Öffentlichkeit ist daher schon als *Öffentlichkeit der Welt* gemeint: wie Heidegger im Laufe des Kapitels erklärt, hängt die Verdunkelung wesentlich mit der Öffentlichkeit als Struktur des In-der-Welt-Seins zusammen.

Was sich für Hannah Arendts Auslegung als besonders wichtig erweist, ist die spezifische Art und Weise, wie Heidegger die Öffentlichkeit und die aus ihr hervorgehende Verdunkelung mit dem Phänomen der Weltlichkeit in Verbindung bringt. Wie jeder Leser von *Sein und Zeit* weiß, setzt Heidegger die Welt nicht einem äußeren Kosmos gleich, zu dem eine innere Seele in Beziehung gebracht wird. Die „Weltlichkeit der Welt“ konstituiert eine Seinsweise des menschlichen Daseins und daher den Rahmen, in dem die Dinge der Welt und das Dasein der Anderen in einem sinnvollen Zusammen-

<sup>3</sup> Hannah Arendt: *Preface*. In: *Men in Dark Times*. Harmondsworth 1973, 9.

<sup>4</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1972, 127; vgl. dort auch die folgenden Zitate, 71, 424, 417, 424, 395.

hang überhaupt erst angetroffen werden können. Gerade die Priorität dieses Zusammenhangs wird durch die Auslegung der alltäglichen Umwelt und Mitwelt, in der das Dasein sich zunächst und zumeist verhält, festgelegt. Im Kontext der alltäglichen Umwelt und Mitwelt trifft das Dasein nie auf abstrakte Personen, sondern auf das Dasein anderer Menschen, das sich immer schon in einer sinnhaft bestimmten alltäglichen Um- und Mitwelt befindet.

Diese Priorität der Welt als einheitliche Struktur vor dem Begegnen mit einzelnen Dingen oder Personen denkt Heidegger in Beziehung zur fortdauernden *Gemeinsamkeit der Welt*: als Seinsweise des Daseins ist die Welt in ihren alltäglichen Strukturen für jeden zu jeder Zeit immer schon da. Diese alltägliche Welt, die jederzeit zugänglich ist, ist der Wirkungskreis des „Man“, den er die *öffentliche Welt* nennt.

Nach Heidegger werden die Gebrauchsdinge, das „Zeug“, aber in einem weiteren Sinne auch die Wege und Straßen, die Umweltnatur wie das in seiner Mitwelt existierende Dasein selbst stets auslegbar im Lichte der Öffentlichkeit. Während die Dinge abgenutzt oder durch Fortschritt überholt und die Straßen verlegt werden, verwandelt sich die Umweltnatur und sterben die Menschen. Was sich als ontologischer Kern der Welteinheit und Weltkontinuität erweist, wird, wie wir noch sehen werden, eine besonders wichtige Rolle für das Wahrheitsproblem bei Heidegger spielen: die jedem zu jeder Zeit zugängliche alltägliche Öffentlichkeit der Welt geht dem ontischen Leben des Einzelnen stets voraus und dauert nach seinem Tod fort. Diese Dauerhaftigkeit der öffentlichen Welt gründet in der Analyse eines durchschnittlichen anonymen Daseins, des „Man“ – seine Zeitlichkeit ist eine uneigentliche: „Das Man stirbt nie“. Weil der Tod nur das je individuelle Dasein treffen kann, muß sich die Öffentlichkeit als Verleugnung des Todes auswirken.

Mit der Kennzeichnung der Öffentlichkeit als fortdauernder Ständigkeit des Daseins, die jedem zu jeder Zeit zugänglich ist, stießen wir auf das *zeitliche* Fundament des Daseins, dessen nähere Betrachtung für unsere Fragestellung besonders wichtig sein wird. Die *Zeitlichkeit* und ihre Rolle in Heideggers Interpretation der öffentlichen Welt bildet darum den Schwerpunkt in Hannah Arendts Auseinandersetzung mit der Konstruktion der Öffentlichkeit, wie sie den einschlägigen Kapiteln von *Sein und Zeit* zugrundeliegt.

Im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*, „Dasein und Zeitlichkeit“, führt Heidegger die öffentliche Auslegbarkeit der Welt auf die *öffentliche Zeit* zurück. Wenn das Dasein Gebrauchsdinge im alltäglichen Umgang benutzt oder anderem Dasein in der alltäglichen Mitwelt begegnet, so stehen diese Strukturen des In-der-Welt-Seins in einem notwendigen Zusammenhang mit der Möglichkeit einer öffentlichen Zeitauslegung. Diese hat zur Voraussetzung die Fortdauer einer jedem zu jeder Zeit zugänglichen alltäglichen Welt. Deren allgemeine Zugänglichkeit erstreckt sich auch auf das Phänomen der für jedermann meßbaren Zeit: „In der Zeitmessung vollzieht sich (...) eine *Veröffentlichung* der Zeit, dergemäß diese jeweils und jederzeit für jedermann als ‚jetzt und jetzt und jetzt‘ begegnet“. Die meßbare, „immer schon veröffentlichte“ Zeit nennt Heidegger die „Weltzeit“, die durch ihre Fortdauer bis ins Unendliche gekennzeichnet wird. Angesichts der Herrschaft der öffentlichen Zeitauslegung in ihrer durchschnittlichen Alltäglichkeit ist es für Heidegger kein Zufall, daß diese Zeitauslegung auch auf der theoretischen Ebene den abendländischen Zeitbegriff von Aristoteles bis zu Kant und Hegel geprägt hat.

Wenn, für Heidegger, „die Öffentlichkeit alles verdunkelt“, so deshalb, weil die öffentliche Welt auf eine ursprüngliche Verdunkelung der ursprünglichen Zeit durch die Herrschaft der öffentlichen Weltzeit zurückgeht. Gerade durch die Allgemeinheit der alltäglichen Öffentlichkeit, in der jedes Dasein durch ein anderes vertreten werden kann, wird das Dasein von der Unvertretbarkeit seines eigenen sterblichen Seins entlastet, und das bedeutet: Mit der allgemein meßbaren, öffentlichen Zeit verstellt sich das Dasein seine eigene endliche Zeit. Dieses Verstellen oder „Wegsehen von der Endlichkeit“ ist zugleich die Quelle der Idee der Unendlichkeit der Zeit: Mittels dieses Wegsehens von der Endlichkeit „kann sich die selbstvergessene ‚Vorstellung‘ von der ‚Unendlichkeit‘ der öffentlichen Zeit allererst verfestigen“.

Was uns bei diesem Thema interessiert, ist weniger die Zeitlichkeitsproblematik für sich genommen als ihre Auswirkung auf die Auslegung der Wahrheit. Am wichtigsten in dieser Hinsicht ist die Heideggersche Voraussetzung, daß die Allgemeingültigkeit der Wahrheitskriterien auf die Allgemeinheit einer jedem jederzeit zugänglichen öffentlichen Welt und daher auf das Wegsehen von der



Endlichkeit zugunsten einer öffentlichen Weltzeit zurückgeführt werden kann.

Nach Heideggers Wahrheitsauslegung in *Sein und Zeit* sind die Kriterien der Wahrheit in der abendländischen metaphysischen Tradition ein Beweis für die alltägliche Herrschaft der öffentlichen Weltauslegung – eine Tradition, die zurückgeht auf Platos Gleichsetzung der Ideen mit dem ewig Unveränderlichen und Aristoteles' Lehre der Substanz als „ousia“ oder fortdauernder Präsenz. In ihrer zeitlosen Allgemeinheit sehen diese Kriterien gerade von der Endlichkeit des Daseins ab oder aber halten sie für unwesentlich. Auf der Basis der Herrschaft der öffentlichen Zeit- und Weltauslegung ist es eben nach Heideggers Auffassung kein Zufall, daß die moderne Idee der Wissenschaftlichkeit, auch nachdem jeder Anspruch auf eine metaphysische Begründung der Wahrheit aufgegeben wurde, die Forderung nach „Allgemeingültigkeit“ impliziert. Daß die wissenschaftliche Wahrheit als „objektiv“ jedem jederzeit zugänglich sein soll, ist für Heidegger der durchsichtigste Beweis für die Herrschaft der öffentlichen Welt- und Zeitauslegung. Die Aufdeckung dieser Tendenz zur *Verstellung der Wahrheit* wird zum Anlaß einer *wesentlichen Besinnung*, die sich auch auf die historischen Geisteswissenschaften erstreckt, deren Aufgabe die Erforschung des Daseins selbst ist: „In keiner Wissenschaft sind die ‚Allgemeingültigkeit‘ der Maßstäbe und die Ansprüche auf ‚Allgemeinheit‘, die das Man und seine Verständigkeit fordert, *weniger* mögliche Kriterien der ‚Wahrheit‘ als in der eigentlichen Historie.“

Aber muß die Forderung, wonach die Wahrheit für jeden jederzeit gültig sein soll, wesentlich auf die öffentliche Verständigkeit des Man und d.h. auf die „uneigentliche“ Zeitlichkeit zurückgeführt werden? Diese Frage werden wir jetzt in der Perspektive Hannah Arendts diskutieren.

Als Ausgangspunkt unserer Analyse von Arendts Heidegger-Deutung müssen wir zunächst noch einmal auf das am Anfang angeführte Zitat aus *Men in Dark Times* zurückkommen. Wir wollen hier den Kontext, in den Hannah Arendt ihre unausgewiesene Paraphrase der Heidegger-Sentenz „Die Öffentlichkeit verdunkelt alles“ plazierte hat, nun vollständig wiedergeben: „In seiner Beschreibung der menschlichen Existenz wird alles Wirkliche oder Eigentliche durch die überwältigende Macht des aus dem öffentlichen Bereich unwi-

derstehlich hervorgehenden ‚Geredes‘ angegriffen. Diese Macht bestimmt jeden Aspekt der alltäglichen Existenz, nimmt vorweg und zerstört den Sinn oder Unsinn von all dem, was die Zukunft zustande bringen könnte. Nach Heidegger gibt es keinen Ausweg aus der ‚unverständlichen Trivialität‘ dieser durchschnittlichen alltäglichen Welt, es sei denn, sich aus ihr zurückzuziehen in die Einsamkeit, die die Philosophen seit Parmenides und Plato dem politischen Bereich entgegengestellt haben. Hier geht es uns weder darum, ob Heideggers Analysen philosophisch zutreffend sind (meiner Meinung nach ist dies nicht zu leugnen), noch um die Tradition, die hinter ihm steht, sondern nur um bestimmte zugrundeliegende Erfahrungen unseres Zeitalters und ihre begriffliche Beschreibung. In unserem Zusammenhang ist hervorzuheben, daß der sarkastische und pervers erscheinende Satz „Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles“ den Kern der Sache traf und in der Tat die treffendste Zusammenfassung der existierenden Zustände war.“<sup>5</sup>

In diesem Passus bemerken wir sofort, in welchem Maße Arendt Heideggers Auslegung der öffentlichen Welt ihrer eigenen Sicht anpaßt. Für Heidegger nämlich existiert das Dasein *je schon* in einer öffentlichen Welt, und die faktische Existenz des Daseins setzt also die alltägliche Öffentlichkeit der Welt immer schon voraus. Während Arendt Heideggers Analyse auf „bestimmte Erfahrungen des Zeitalters“, nicht dagegen auf das menschliche Dasein schlechthin angewandt wissen will, hatte Heidegger die aus der Öffentlichkeit resultierende Wahrheitsverdunkelung als Seinsweise des Daseins überhaupt aufgefaßt. Wir werden sehen, daß Arendt den Gedanken Heideggers umdeutet. Aber worauf läuft diese scheinbar kleine Umdeutung der Heideggerschen Auslegung hinaus? Liegt vielleicht darin der Kern einer wesentlichen Auseinandersetzung?

Man könnte dazu neigen, die Bedeutung dieser Sätze für Arendts eigene Weltauslegung zu unterschätzen. So schreibt sie ausdrücklich, daß sie die philosophische Wichtigkeit von Heideggers Analysen nicht beurteilen will, und ihre Sätze scheinen in der Tat das, was Heidegger sagt, eher zu bestätigen als in Frage zu stellen. Reduziert Arendt nicht die Tragweite der Heideggerschen Analyse auf eine Gegenwartsdiagnose, während Heidegger hier die Seinsweise des

<sup>5</sup> Hannah Arendt: „Preface“, In: *Men in Dark Times*, a.a.O., 9.

Daseins überhaupt und jenseits aller Epochenbestimmtheit auslegt? Für die letztere Deutung könnte man sich immerhin auf *Sein und Zeit* berufen: Auch wenn die öffentliche alltägliche Weltauslegung nie überwunden werden kann, ist es doch Aufgabe der eigentlichen Existenzweise des Daseins, dieser Auslegung zu widerstehen und ein Selbstverständnis im Lichte der Endlichkeit zu gewinnen. Freilich ist die Herrschaft der Öffentlichkeit von je unterschiedlicher Stärke, was Heidegger andeutet, wenn er schreibt, daß die „Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft (sc. des Man) geschichtlich wechseln“ können.<sup>6</sup> Und doch gehört die Herrschaft des Man und die aus dem Man ihren Ursprung nehmende Verdunkelung der Wahrheit zur ursprünglichen Verfassung des Daseins als solchem, unabhängig von seiner geschichtlichen Konkretion. Und damit scheint auch Hannah Arendt zunächst einverstanden zu sein, wenn sie in dem erwähnten Vorwort von *Men in Dark Times* erklärt, die finstere Zeit stelle nichts wirklich Neues oder spezifisch Modernes dar.

Es wäre sicher ungerechtfertigt, Hannah Arendts grundsätzliche Stellungnahme zu Heidegger aus diesen vereinzelt, wenn auch sehr suggestiven Bemerkungen herauslesen zu wollen. Entscheidend für ihre Heidegger-Rezeption im ganzen ist vielmehr der unterschiedliche Bezug zur philosophischen Tradition: Während für Heidegger die Endlichkeit des Daseins den Zugang zur philosophischen Tradition eröffnet, ist für Arendt das Thema der öffentlichen Welt der Ausgangspunkt für ihre Deutung der philosophischen Tradition, seit Parmenides, Plato und Aristoteles zu diesem Thema Stellung genommen haben. Wir werden darum an Arendts Heidegger-Kritik im Lichte der von ihr selbst ausgewählten philosophischen Tradition anknüpfen.

Hannah Arendt versucht zwar auch wie Heidegger die wissenschaftliche Tradition der Neuzeit dadurch kritisch in Frage zu stellen, daß sie sie auf eine durchgängige geschichtliche Form des philosophischen Wahrheitsverständnisses zurückführt. Doch faßt sie diese Tradition ganz anders auf als Heidegger, der den „traditionellen“ Wahrheitsbegriff durch ständige Vorhandenheit und allgemeingültige Dauerhaftigkeit bestimmt sieht.

<sup>6</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O., 129.

Hannah Arendt interpretiert die Tradition des Wahrheitsverständnisses im Lichte ihrer eigenen Problemstellung: Für sie ist der Wahrheitsbegriff seit Plato und Aristoteles geprägt durch die im Abendland immer wieder zur Herrschaft gelangte Feindschaft des Philosophen gegenüber der Polis – eine Feindschaft, die zur Abwertung des Politischen gegenüber dem reinen Denken führt.<sup>7</sup> In dem Aufsatz „Tradition und die Neuzeit“, erschienen in ihrem 1957 veröffentlichten Werk *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, beschreibt Arendt das Höhlengleichnis in Platos *Staat* als den Ausgangspunkt dieser Tradition: „Das Politische gilt hier (im Höhlengleichnis) ganz allgemein als der Bereich nur menschlicher Angelegenheiten (...), aller Dinge, die zum Zusammenleben der Menschen in einer gemeinsamen Welt gehören; und was ihn kennzeichnet, sind Dunkelheit, Verwirrung, Täuschung, so daß der nach wahren Sein strebende Mensch, der Philosoph, sich von ihm abwenden und dieser Höhle entsteigen muß, um den klaren Himmel zu entdecken, der sich über der Höhle wölbt und an dem die ewigen Ideen erscheinen“.

Diese Abwertung der allen Menschen gemeinsamen Welt macht sich dann auch, so Arendt, Aristoteles zueigen, wenn er dem Bios theoretikos stillschweigend einen Vorzug gegenüber dem Bios politikos einräumt.

Hannah Arendt hat schon 1946, als sie sich zum ersten Mal nach dem Weltkrieg auf die Suche nach den Spuren der philosophischen Tradition in der Gegenwart begab, eine Auseinandersetzung mit Heideggers Denken verfaßt: den recht provokatorisch und skizzenhaft formulierten Aufsatz *What is Existenz Philosophy*. In diesem Aufsatz kritisiert Arendt mit größter Schärfe Heideggers Tendenz, die fundamentale Aufgabe des Denkens abzuheben von der menschlichen Tätigkeit in der öffentlichen Welt; für sie steht Heidegger hier noch immer im Banne der aristotelischen Tradition und deren Hochschätzung der philosophischen Kontemplation.<sup>8</sup> Zwar hat sie diese Kritik später nuanciert und Heideggers Weltbegriff, wie wir anfangs

<sup>7</sup> Hannah Arendt – Karl Jaspers: *Briefwechsel* München 1985, 325; *Tradition and the Modern Age*. In: *Between Past and Future*. New York 1954, 17, Deutsche Übersetzung: *Tradition und die Neuzeit*. In: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart: Vier Essays*. Frankfurt a.M. 1957, 9; vgl. dort auch das folgende Zitat und „Tradition and the Modern Age“, a.a.O., 17.

<sup>8</sup> Hannah Arendt: *What is Existenz Philosophy?* a.a.O., 46–51.



gesehen haben, sogar als ersten Ansatzpunkt zur Überwindung dieser Tradition gelten lassen; seine Auslegung der Öffentlichkeit unterzieht sie aber unbeschadet dessen einer grundsätzlichen Kritik: „Wir entdecken die Feindseligkeit des Philosophen gegenüber der *polis* in der Art, wie Heidegger das Alltagsleben des *Man* in seiner Durchschnittlichkeit analysiert und die Herrschaft der öffentlichen Meinung gegenüber dem ‚Selbst‘, betont; der öffentliche Bereich wirkt sich vorwiegend darin aus, die wahre Wirklichkeit zu verdecken und die Erscheinung der Wahrheit zu verhindern.“<sup>9</sup>

Wie bereits erwähnt, deutet Heidegger die Öffentlichkeit der Welt, und damit auch ihre Verdunkelung, als Seinsweise des Daseins überhaupt. Da nach Heidegger die Verdunkelung als „uneigentliche“ Existenzweise dem alltäglichen, öffentlichen In-der-Welt-Sein des Daseins wesentlich ist, findet sich in *Sein und Zeit* kaum ein Argument, welches dem Politischen eine höhere Dignität als die einer bloß uneigentlichen Existenzweise des Daseins verleihen würde – jedenfalls und gerade dann, wenn dieses Politische als im Bereich der Öffentlichkeit begründet aufgefaßt werden soll. Gewiß beschreibt Heidegger die Möglichkeit einer eigentlichen menschlichen Gemeinschaft in *Sein und Zeit*, aber immer im Gegensatz zur öffentlichen Welt und ohne jeden ausdrücklichen Bezug zum Politischen. Weil Heideggers Analyse der öffentlichen Welt kaum den Raum für eine in einer *eigentlichen* Öffentlichkeit begründete politische Existenz erschließt, bietet sie wenig für Arendts eigenes Anliegen: die Umwertung und Aufwertung des Politischen in der abendländischen Tradition.

Damit gelangen wir an einen zentralen Aspekt der Weltauslegung Hannah Arendts: Während Heidegger die Welt und ihre Öffentlichkeit aus der Seinsweise des *jemeinigen Daseins* entspringen läßt, wobei die Dauerhaftigkeit der Weltöffentlichkeit sich als eine uneigentliche Seinsweise des *Man* enthüllt, das sich seine eigene Endlichkeit zu verheimlichen sucht, faßt Arendt die Öffentlichkeit der Welt ganz anders auf. Sie begreift die Öffentlichkeit der Welt bereits als symbolischen und kommunikativen Raum – als „Zwischenraum“<sup>10</sup>

<sup>9</sup> H. Arendt: *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*. a.a.O., 5.

<sup>10</sup> Hannah Arendt: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*. München 1960, 7; Arendt: „On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing.“ In: *Men in Dark Times*, a.a.O., 21.

–, der sich nicht aus der Jemeinigkeit des Daseins ableiten läßt, sondern aus einer ursprünglichen Pluralität entspringt, deren wesentlicher Sinn die Endlichkeit des Menschen übersteigt.

In ihrem Buch *Vita activa* versucht Hannah Arendt, ähnlich wie in dem Aufsatzband *Between Past and Future*, zu zeigen, daß die Öffentlichkeit der Welt mit den Mitteln einer Analyse der Singularität des sterblichen Menschen nicht hinreichend verstanden werden kann. Die Dauerhaftigkeit der öffentlichen Welt ist für sie nicht eine Interpretation des Man, das in seiner Uneigentlichkeit sich seine Endlichkeit verdeckt, sondern im Gegenteil der einzig mögliche feste Rahmen, der der Bewahrung der menschlichen Existenz dient; dieser Rahmen ermöglicht die „Vita activa“ in ihren verschiedenen Modi der Arbeit, der Herstellung von Werken und des politischen Handelns.

Für Arendt hat die Dauerhaftigkeit der öffentlichen Welt nicht, wie bei Heidegger, die Bedeutung einer Existenzweise, die faktisch immer schon mit dem Dasein gegeben wäre; als Rahmen menschlicher Tätigkeit ist die Welt vielmehr in einem wesentlichen Sinn problematisch: Die Fortdauer der Welt als öffentlicher Zwischenraum menschlicher Tätigkeit unterliegt geschichtlichen Gefährdungen. Diese geschichtliche Zerbrechlichkeit der Welt deckt sich aber nicht mit der Sterblichkeit eines „jemeinigen“ Daseins. Für Arendt kann die öffentliche Welt sogar verschwinden, ohne daß die Menschen auf der Erde deshalb auch verschwinden. In dem Essay *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten* beschreibt sie die Möglichkeit der „Weltlosigkeit“, unter der vor allem verfolgte Minderheiten leiden würden, wenn der „Zwischenraum, den wir Welt nannten ... einfach verschwunden wäre“.<sup>11</sup> Nicht darin sieht Hannah Arendt die Gefahr, daß das Dasein der öffentlichen Auslegung der Welt „verfallen“ könnte; was sie beunruhigt, ist vielmehr die *Gefährdung der öffentlichen Welt* selber, und daher betont sie die Wichtigkeit der zeitlichen Kontinuität der Öffentlichkeit, die *durch menschliche Tätigkeit* stets gefördert werden muß.

Von dieser Arendtschen Auslegung der öffentlichen Welt ausgehend, können wir nun die in ihrem Buch *Men in Dark Times* vorge-

<sup>11</sup> H. Arendt: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*. a.a.O., 22; „On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing“. In: *Men in Dark Times*, a.a.O., 12.

tragene Deutung des Heideggerschen Satzes „Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles“ näher betrachten. Freilich hängt diese Verdunkelung nicht, wie bei Heidegger, mit dem öffentlichen Charakter der Welt als solchem zusammen: Umgekehrt ist die Verdunkelung ein Indiz für eine *Entstellung* der Öffentlichkeit. Die Verdunkelung der Öffentlichkeit resultiert, wie Arendt es in ihrem Hamburger Vortrag „Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten“ (1959) dargelegt hat, aus der Geschichte, nämlich aus der politischen Erfahrung der Neuzeit: „Die Öffentlichkeit hat ... die Leuchtkraft verloren, die ursprünglich zu ihrem eigensten Wesen gehört. Mehr und mehr Menschen in den Ländern der westlichen Welt, die seit dem Untergang der Antike die Freiheit von Politik als eine der Grundfreiheiten begreifen, machen von dieser Freiheit Gebrauch und haben sich von der Welt und den Verpflichtungen in ihr zurückgezogen. Dieser Rückzug aus der Welt braucht den Menschen nicht zu schaden, er kann sogar große Begabungen bis ins Genialische steigern und so auf Umwegen wieder der Welt zugute kommen. Nur tritt mit einem jeden solchen Rückzug ein beinahe nachweisbarer Weltverlust ein; was verloren geht, ist der spezifische und meist unersetzliche Zwischenraum, der sich gerade zwischen diesem Menschen und seinen Mitmenschen gebildet hätte“.<sup>12</sup>

Hier zeigt sich deutlich, wie sehr Arendts Denken – trotz der Verwendung einiger Heideggerscher Gedankenfiguren – der Grundtendenz jener Philosophie zuwiderläuft. Wenn sie die „Verdunkelung“, die der Weltöffentlichkeit widerfährt „nur auf bestimmte Erfahrungen des Zeitalters“ bezogen wissen will, so deshalb, weil diese Verdunkelung nicht in der menschlichen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit überhaupt als Seinsweise des Daseins begründet ist, sondern ihren Sinn hauptsächlich durch den Bezug auf die geschichtliche Bewegung *eines* Zeitalters gewinnt: die Epoche der Neuzeit. Hat die philosophische Tradition des Abendlandes in ihrem Hauptstrang den Stellenwert des politischen Handelns, soweit es öffentliches Handeln ist, abgewertet, so entspricht die moderne Verdunkelung der öffentlichen Welt, so wie Arendt sie beschreibt, dem aporetischen Endpunkt genau dieser Tradition. Wenn Heideggers

<sup>12</sup> H. Arendt: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, a.a.O., 7; „On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing“. In: *Men in Dark Times*, a.a.O., 22.

Satz „Die Öffentlichkeit verdunkelt alles“ selbst als Diagnose dieser Verdunkelung gelten kann, so ist er doch andererseits auch, gewiß nicht verantwortlich, aber eben beteiligt an eben dieser charakteristischen neuzeitlichen Dynamik.

Hier aber kehrt unsere Hauptfrage wieder: was hat dies alles gerade mit dem Problem der *Wahrheit* zu tun? In welchem Sinne beziehen sich Arendts Überlegungen zur Politik auf die philosophische Frage nach der Wahrheit?

An dieser Stelle müssen wir uns vor Mißverständnissen hüten. Wenn Arendt die Frage nach dem politischen Handeln ins Zentrum der Philosophie rückt, so will sie damit nicht nur zeigen, daß die Philosophen bisher die öffentliche Welt als Grund des Politischen meist vernachlässigt haben. Darüber hinaus ist sie davon überzeugt, daß die Auswirkungen, die dieser Verzicht für das Wahrheitsproblem mit sich bringt, von den Philosophen keineswegs angemessen begriffen worden ist. Da Heidegger in Hannah Arendts Perspektive selbst von dieser Tradition geprägt ist, an deren Ende er eine gewichtige Rolle spielt, überrascht es nicht, daß die Folgen jener Tradition für das Wahrheitsproblem anläßlich von Hannah Arendts Kritik an der Heideggerschen Auslegung der öffentlichen Welt besonders klar zutage treten.

In unseren Betrachtungen zu Heidegger haben wir schon Gelegenheit gehabt, auf die Modalitäten hinzuweisen, in denen er vor dem Horizont der menschlichen Endlichkeit die Probleme der Wahrheit und der öffentlichen Welt zueinander in Beziehung setzt. Weil das Dasein die Tendenz hat, sich seine je eigene Endlichkeit zu verstellen und sich daher zunächst und zumeist aus der alltäglichen Ständigkeit der öffentlichen Welt begreift, sind die Wahrheitskriterien sowohl im alltäglichen Umgang als auch in den philosophischen Systemen des reinen Denkens und in den Wissenschaften stillschweigend durch diese Vorstellung geprägt. Gerade die seit Plato und Aristoteles üblich gewordene Setzung der Wahrheit als ständige ewige Präsenz zeigt, wie sehr die traditionelle Metaphysik das alltägliche „Wegsehen von der Endlichkeit“ implizit verkörpert hat. Auch dort, wo die modernen Wissenschaften die Ewigkeit der Wahrheit meistens nicht mehr ausdrücklich zur metaphysischen Voraussetzung machen, hat das wissenschaftliche Postulat einer dauerhaften, festen Objektivität und Allgemeingültigkeit nach Heidegger denselben



Sinn wie der metaphysische Ewigkeitsgedanke: beide sind Ausdrücke der Tendenz, sich die je eigene Endlichkeit zu verstellen.

Die Originalität der Arendtschen Wahrheitsauslegung zeigt sich an dem radikalen Unterschied, den sie ansetzt zwischen dem ursprünglichen altgriechischen Gedanken einer zeitlichen Dauerhaftigkeit der öffentlichen Welt und der Ewigkeit der kontemplativ verstandenen Wahrheit. Im ersten Fall handelt es sich um den „unsterblichen“ Ruhm aller derer, die an der Stiftung der Polis und am politischen Handeln beteiligt sind. Der zeitliche Sinn der Unsterblichkeit besteht weniger darin, der Endlichkeit zu entrinnen – dies charakterisiert vielmehr den kontemplativen Ewigkeitsgedanken, – als darin, dem Menschen durch die Begründung einer öffentlichen Welt einen irdischen Aufenthaltsort einzurichten.<sup>13</sup> Beim Versuch, einen Rahmen für die menschliche Pluralität zu schaffen, stellt das Ringen um die „Unsterblichkeit“ im Bereich der öffentlichen Welt die höchste politische Tätigkeit dar. Es zielt auf die Errichtung eines die Lebensspanne der Akteure überdauernden öffentlichen Zwischenraumes, den Hannah Arendt als das zerbrechliche „Bezugsgewebe“ menschlicher Angelegenheiten umschreibt.

Mit diesem Arendtschen Gedanken stoßen wir auf die tiefe Basis ihrer Wahrheitsauslegung. Wenn nämlich die modernen Wahrheitskriterien der Objektivität und der Allgemeingültigkeit in den Wissenschaften problematisch geworden sind, dann nicht deshalb, weil, wie bei Heidegger, das Ideal der Beständigkeit der Wahrheit davon geprägt wäre, daß der Mensch sich seine eigene Endlichkeit verstellt. Problematisch sind diese Kriterien vielmehr deshalb geworden, weil die sich selbst undurchsichtig („dunkel“) gewordene öffentliche Welt die Fähigkeit verloren hat, den Zusammenhang verschiedener öffentlicher Perspektiven ein Gewebe menschlicher Bezüge zu verwirklichen. Hier sehen wir, in welcher Weise die öffentliche Welt bei Arendt als Grund des Politischen nicht nur ein theoretisch-philosophisches Problem darstellt, sondern der ursprünglichen, und das will sagen: politischen Frage nach der Wahrheit zugrunde liegt. Wenn Hannah Arendt in diesem Zusammenhang immer wieder auf die griechische Polis zurückkommt, so tut sie das nicht aus Sehnsucht nach dem klassischen Altertum, sondern um die Verwobenheit zwi-

<sup>13</sup> H. Arendt: *Vita activa*. München 1981, 23–26. Dort auch der Folgende: 171–85; 198; 225.

schen Wahrheitskriterien und politischer Öffentlichkeit darzustellen. Daß die Kriterien der Allgemeingültigkeit und der Objektivität in den Wissenschaften problematisch geworden sind, zeigt, wie sehr sie ihren festen Halt in der öffentlichen Welt verloren haben. Die Idee einer „ursprünglich-griechischen“ Beziehung zwischen Wahrheit und öffentlicher Welt, der in der Moderne problematisch geworden sei, schildert Arendt besonders anschaulich in ihrem im Werke *Between Past and Future* veröffentlichten Aufsatz „The Concept of History“: „In (ihren) stets von neuem anhebenden Gesprächen haben die Griechen entdeckt, daß die uns allen gemeinsame Welt normalerweise von unendlich vielen verschiedenen Standpunkten aus betrachtet wird, denen die unterschiedlichsten Gesichtspunkte entsprechen. In unerschöpflichen Auseinandersetzungen, wie die Sophisten den Bürgern Athens sie vorgeführt haben, lernte der Grieche seine Gesichtspunkte bzw. ‚Meinungen‘ darüber – wie ihm die Welt erschien (dokei moi, ‚es scheint mir‘, dazu ‚doxa‘, die ‚Meinung‘) – mit denjenigen seiner Mitbürger auszutauschen. Die Griechen lernten *verstehen* – nicht einander als vereinzelte Personen verstehen, sondern die gleiche Welt vom Standpunkt des Anderen aus betrachten, und das Gleiche unter sehr verschiedenen und oft entgegengesetzten Aspekten sehen. Die Reden, in denen Thukydides die Standpunkte und Interessen miteinander kämpfender Parteien erläuterte, sind immer noch ein lebendiges Zeugnis vom hohen Objektivitätsgrad dieser Auseinandersetzungen. ... Was die neuere Diskussion über die Objektivität in den historischen Wissenschaften so verwickelt erscheinen läßt und sie daran gehindert hat, fundamentale Belange zu berühren, scheint die Tatsache zu sein, daß im Zeitalter der Moderne (...) die Bedingungen der Thukydideischen Objektivität nicht vorhanden sind.“<sup>14</sup>

Hier zeigt sich die ganze Tragweite von Arendts Überlegungen zu den platonischen Ursprüngen unserer philosophischen Tradition, von denen wir anfangs gesprochen haben. Plato ist für Arendt der Stammvater dieser Tradition, weil die platonische Feindseligkeit der Polis gegenüber dazu geführt hat, daß die in der Vielfalt öffentlich verteidigter Meinungen sich bildende doxa zugunsten der Eindimensionalität einer ewig gültigen und von irdischen Bedingungen gerei-

<sup>14</sup> H. Arendt: *The Concept of History*. In: *Between Past and Future*. a.a.O., 51.

nigten episteme abgewertet wurde. Mit der Kritik gegen allen Anspruch auf metaphysische Wahrheitsgeltung wurde ein wichtiger Beitrag zur Überwindung dieser Tradition bereits im 19. Jahrhundert geleistet. Und in Arendts Perspektive muß auch Heideggers Kritik am traditionellen Wahrheitsbegriff und die Weise, wie er die Wahrheit in der Welt des endlichen Daseins fundiert, als eine Preisgabe der herkömmlichen Auffassung von der metaphysischen Unbedingtheit der Wahrheit verstanden werden. Heideggers Wahrheitsauslegung ist daher, wie Hannah Arendt, Walter Benjamin zitierend, in bezug nicht nur auf Heidegger, sondern auf das Denken des 20. Jahrhunderts sagt, ein Zeichen dafür, daß „die Konsistenz der Wahrheit (...) verlorengegangen ist“, und verlorengegangen ist sie, weil die Wahrheit, um wieder Arendt zu Wort kommen zu lassen, diejenigen Eigenschaften eingebüßt hat, die sie nur „durch allgemeine Anerkennung ihrer Gültigkeit gewinnen“ konnte.<sup>15</sup>

In ihrem Aufsatz „Tradition und die Neuzeit“ bemerkt Hannah Arendt, daß die Macht der Tradition ihre ganze Tragweite erst dann zeigt, wenn sie überwunden zu sein scheint.<sup>16</sup> Wenn Heideggers Auslegung der Wahrheit im Lichte der Tradition zu verstehen ist, so deshalb, folgt man Arendts Deutung, weil er bei allem Verzicht auf die Forderung nach ewig-unbedingter Wahrheit doch unfähig geblieben ist, einen Zugang zu einer in der öffentlichen Welt begründeten und zugleich „eentlichen“ Wahrheit zu eröffnen. Hier muß ein fester Boden für das menschliche Zusammensein in diesem selbst gefunden werden.

<sup>15</sup> Hannah Arendt: Walter Benjamin. In: Benjamin Brecht. *Zwei Essays*. München 1986, 51–52; Was ist Autorität. In: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*. Vier Essays. a.a.O., 144.

<sup>16</sup> H. Arendt: *Tradition und die Neuzeit*. In: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*: Vier Essays. a.a.O., 24; Arendt: *Tradition and the Modern Age*. In: *Between Past and Future*, a.a.O., 26.

SERGIO BELARDINELLI

## Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von „Welt“ und „Praxis“

Ganz vom „Schicksal“ des Seins in Anspruch genommen, scheint das Denken Heideggers, zumindest direkt, sich kaum um die Angelegenheiten des Menschen zu kümmern. Der Lärm der Welt scheint nur für eine kurze Weile, nämlich um das Jahr 1933, unglücklicherweise den zerstreut zu haben, der „das Erstaunen vor dem Einfachen“ zu seinem „Wohnsitz“<sup>1</sup> gemacht hatte. In der Tat aber gibt es kein großes Denken ohne „weltliche“ Wirksamkeit; es gilt vielmehr, eine solche Wirksamkeit auch dort zu entdecken, wo das Denken gleichsam in seiner Feindschaft gegen die Welt verstrickt ist. Genau dies hat meines Erachtens Hannah Arendt meisterhaft getan.

Im Anschluß an Husserl hat Heidegger ohne Zweifel mehr als ein anderer zur Überwindung des gegenwärtigen „Weltverlusts“ beigetragen. Nun aber, wie ich versuchen werde zu zeigen, stellt der Begriff „In-der-Welt-sein“ einen der Bezugspunkte – wenn auch oft in polemischer Absicht – jener politischen Wiedergewinnung der Welt dar, die Hannah Arendt vollzogen hat.

Ein weiteres Thema, auf das ich meine Aufmerksamkeit richten möchte, ist der Begriff vom „Handeln“. Im Unterschied zu Hannah Arendt scheint Heidegger viel mehr am „Geschehen“ als am „Handeln“ interessiert zu sein. Es gibt jedenfalls ein Grundelement im Begriff von „Handeln“, so wie Hannah Arendt das Handeln versteht, das allem Anschein nach ihr durch die Heideggersche Interpretation des Kantischen Begriffs von Freiheit nahegelegt wurde. Für Heidegger, wie es aus seiner Freiburger Vorlesung im Jahre 1930 „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“ hervorgeht, stellt die Untersuchung der Freiheit eine „Einführung in die Philosophie“ dar. Hannah Arendt geht zwar an dieses Problem unter einer ganz anderen Perspektive und mit einem völlig anderen Interesse heran, bezieht sie sich doch an den entscheidenden Stellen auf dieselben

<sup>1</sup> *Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze*. Teil 3. Pfullingen 1957, 55.



Texte Kants, auf die auch Heidegger sich bezieht, um – wie Heidegger es getan hat – das Problem der Freiheit dem allzu engen Horizont der Kausalität zu entziehen.

Bevor ich diese Stellen untersuche, ist eine Vorbemerkung angebracht. Hannah Arendt hat nicht nur Heideggers Vorlesungen eifrig besucht während der Jahre, in denen dieser an *Sein und Zeit* arbeitete, sondern sie hat auch nachher sämtliche Veröffentlichungen Heideggers aufmerksam verfolgt. Sie spricht von ihnen in ihrem Briefwechsel, sie zitiert sie mehrmals in ihren eigenen Schriften, sie kennt ihre feinsten Nuancen, sie teilt öfters ihre Sprache. Dennoch kann man, abgesehen von einem kleinen Aufsatz anlässlich des achtzigsten Geburtstags des Philosophen<sup>2</sup> und etwa zwanzig Seiten gegen Ende des zweiten Bandes von *The Life of the Mind* über die berühmte „Kehre“,<sup>3</sup> nicht sagen, Hannah Arendt habe die Philosophie Martin Heideggers in den Mittelpunkt ihrer eigenen Reflexion gestellt. Noch weniger kann man dies von *Sein und Zeit* behaupten, dem Werk Heideggers, das Hannah Arendt am meisten geschätzt hat und von dem sie meines Erachtens am stärksten beeinflusst wurde, und zwar gerade im Hinblick auf jene von mir so genannte politische Wiedergewinnung der Welt. Infolgedessen läßt sich das, was ich vortragen werde, nicht durch eine direkte Stellungnahme von seiten Arendts zu Texten Heideggers erhärten; meine Ausführungen werden eher eine Art schematische und sogar anspielende Gegenüberstellung beider Autoren von der Ferne her sein.

Nichts könnte vielleicht irreführender sein bezüglich der eigentlichen Zielsetzung Heideggers in *Sein und Zeit*, als ihr einfach die Grundzüge einer Anthropologie zu unterstellen. Dies hindert allerdings nicht, daß wir im Werk Heideggers wenigstens drei Ansatzpunkte finden können, an die Hannah Arendts politische Anthropologie, wenn wir sie so nennen dürfen, anscheinend sich eng angeschlossen hat.

Der erste Ansatzpunkt betrifft den Menschen, der in seiner „durchschnittlichen Alltäglichkeit“ als derjenige definiert wird, der

<sup>2</sup> Vgl. Hannah Arendt: *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*. In: Merkur. 10 (1969), 893–902.

<sup>3</sup> Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd 2. Das Wollen. München, Zürich 1979. 164–185. Dazu vgl. E. Vollrath: *Hannah Arendt und Martin Heidegger*. In: A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a.M. 1988. 357–372.

„sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit verhält“. <sup>4</sup> Mit dieser Definition zielt Heidegger bekanntlich auf eine kritische Revision einiger herkömmlicher Begriffe ab, etwa der Begriffe „Natur“ und „Wesen“ des Menschen im Lichte des Begriffs von Existenz. „Das Wesen des Daseins – sagt Heidegger ausdrücklich – liegt in seiner Existenz“. M.a.W. der Mensch ist kein Wesen wie ein Baum, ein Tier oder ein Stern; er ist vielmehr ein Wesen, das seine „Natur“ festlegt, indem er jeweils eine Möglichkeit, in der Welt zu sein, wählt.

Damit haben wir auch schon den zweiten Ansatzpunkt eingeführt, von dem ich vorher gesprochen habe. Wegen der ihm eigenen Daseinsweise tendiert der Mensch dahin, sein eigenes Dasein gerade auf Grund dessen zu verstehen, zu dem er konstitutiv bezogen ist, nämlich auf Grund der Welt. In dieser Hinsicht ist die Welt weit mehr als seine Umwelt: „Die Welt ist keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein nicht ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst.“ Kurzum, Mensch-sein ist In-der-Welt-sein.

Der dritte Ansatzpunkt besteht darin, daß die Welt nach Heidegger außer den Dingen, die wir in ihr antreffen, auch die anderen Menschen offenbart, „die Anderen in ihrem Mitdasein“: „Das Mitdasein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins.“

Gehen wir nun zum Denken Hannah Arendts.

Obwohl der Kontext völlig anders und vielfach auch im Gegensatz zum Kontext Heideggers ist, können viele Positionen, die Arendt bezieht, nicht genau verstanden werden, wenn wir Heideggers Lehre nicht berücksichtigen. Nach Arendts Dafürhalten markiert *Sein und Zeit* das Ende der traditionellen philosophischen Weisheit, und dies ist für sie zumindest aus zwei Gründen wichtig: „Zum einen öffnet die Zurückweisung des Anspruchs auf Weisheit den Weg zu einer Überprüfung der gesamten politischen Sphäre im Lichte elementarer menschlicher Erfahrungen innerhalb dieser Sphäre selbst und gibt implizit Begriffe und Urteile auf, die ihre Wurzeln in völlig anderen Arten der menschlichen Erfahrung haben. Zum anderen ist diese Überprüfung durch den Begriff der Geschichtlichkeit geleitet und begrenzt, der trotz seiner offensichtlichen Nähe zu der politischen Sphäre niemals deren Zentrum erreicht – der Mensch als ein handelndes Wesen. Heidegger selbst hat den ersten Schritt in diese Rich-

<sup>4</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Frankfurt a.M. 1977. 57; vgl. dort auch die folgenden Zitate: 56, 87, 164, 167.

tung getan, als er in *Sein und Zeit* begann, das menschliche Dasein durch eine ausgedehnte phänomenologische Beschreibung des Alltagslebens zu analysieren, wobei dieses Leben die Einsamkeit nicht kennt, sondern ständig im und unter dem Bann von anderen steht.“<sup>5</sup>

Nach dieser ausdrücklichen Anerkennung (eine der wenigen) einer möglichen „politischen“ Dimension des Heideggerschen Denkens von seiten Arendts – was von ihr als eine durchaus positive Einschätzung gemeint ist – möchte ich etwas näher auf die Art und Weise eingehen, wie Hannah Arendt in ihrem Buch *Vita activa* den Begriff Menschennatur zugunsten des Begriffs „Condition Humaine“ ablehnt. „Menschen sind bedingte Wesen – schreibt Arendt –, weil ein jegliches, womit sie in Berührung kommen, sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandelt.“ „Die Objektivität der Welt – ihr Objekt- und Ding-Charakter – und die menschliche Bedingtheit ergänzen einander und sind aufeinander eingespielt; weil menschliche Existenz bedingt ist, bedarf sie der Dinge, und die Dinge wären ein Haufen zusammenhangloser Gegenstände, eine Nicht-Welt, wenn nicht jedes Ding für sich und alle zusammen menschliche Existenz bedingen würden.“<sup>6</sup>

Wenn man von der „Natur“ von etwas spricht, meint man gewöhnlich den Inbegriff der „Attribute“, die dieses Etwas konstituieren und ohne die es nicht das wäre, was es ist. Auf den Menschen bezogen, behauptet Hannah Arendt, daß weder das Denken, noch die Vernunft, noch das Handeln an sich spezifische Attribute sind, derart, daß ohne eines von ihnen die Existenz aufhören würde, menschlich zu sein. Eher als von Menschennatur muß man von den Bedingungen sprechen, die unsere Existenz auszeichnen: Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität. Nicht von Ungefähr „wäre die radikalste Veränderung in der menschlichen Bedingtheit, die wir uns vorstellen können, eine Abwanderung auf einen anderen Planeten“. Wenn man also eine Definition von Menschen geben will, so würde diese lauten: Menschsein ist In-der-Welt-sein, ein Wesen sein, das durch die Welt bedingt ist, wobei allerdings diese Bedingungen niemals erschöpfend zu erklären vermögen, „was oder wer wir

<sup>5</sup> *Hannah Arendt: Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought.* Zitiert nach E. Young-Bruehl; *Hannah Arendt – Leben, Werk und Zeit.* 419

<sup>6</sup> *Hannah Arendt: Vita Activa oder Vom tätigen Leben.* Stuttgart 1960. 16; die folgenden Zitate 17, 18.

sind, und zwar aus dem einfachen Grund, weil keine von ihnen absolut bedingt“. M.a.W. der Mensch ist das Wesen, das in der Welt ist, zugleich aber die Welt transzendiert; dieses Transzendieren zielt genau darauf, die Welt zu „formen“. In der Welt sein und Transzendenz sind ein und dasselbe.

Ich glaube, es ist nicht schwer, in den soeben erwähnten Ausführungen das Echo Heideggers zu hören. Dieses Echo wird noch deutlicher, wenn wir uns gewisse Kennzeichen des Begriffs Welt bei Hannah Arendt vergegenwärtigen.

Die Welt, an die Arendt denkt, ist ein wahres Erscheinungsfest;<sup>7</sup> es ist die Welt, in der „Sein und Erscheinen dasselbe sind“, in der „es nichts und niemanden gibt, dessen bloßes Sein nicht einen *Zuschauer* voraussetzte“, in der sogar die tote Materie, sei sie natürlich oder künstlich, „zu ihrem Sein, also ihrer Erscheinungshaftigkeit, auf die Existenz lebender Wesen angewiesen ist“. Es gilt, daß „kein Seiendes, sofern es erscheint, für sich allein existiert; jedes Seiende soll von Jemandem wahrgenommen werden“.<sup>8</sup> Außerdem, im Unterschied zur anorganischen Materie, die einfach vorhanden ist, sind die lebenden Wesen für Arendt kein „bloßes Erscheinen“: denn „Leben heißt von einem Drang zur Selbstdarstellung beherrscht sein“. Dieser Drang hängt beim Menschen, dank seines freien Willens, mit der Wahl der Maske zusammen, durch die er auf die Welt als „auf einer für uns aufgebauten Bühne erscheinen wird“. Mit Heideggers Terminologie könnten wir sagen, daß die existenzial-ontologische Struktur des Menschen derart ist, daß es „in der Weise *ist*, sein Da zu sein.“<sup>9</sup> Insofern der Mensch in der Welt ist, wird er zum Mittelpunkt, von dem aus das Licht sich ausstrahlt, das alle Dinge der Welt erleuchtet: „Nur einem existenzial gelichteten Seienden wird Vorhandensein im Lichte zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. *Das Dasein ist seine Erschlossenheit.*“

<sup>7</sup> Sergio Belardinelli: *Natalità e azione in Hannah Arendt*. In: La Nottola. 3 (1984), 25–39.

<sup>8</sup> Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd 1. Das Denken. München. Zürich 1979. 29 f; die folgenden Zitate 31.

<sup>9</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O., 177; dort auch das folgende Zitat.



Ohne die Welt, in der die Menschen geboren werden, leben und sterben, wäre eigentlich nicht einmal die Wahrnehmung dessen möglich, was erscheint. Ohne die Welt, die die Menschen zwischen sich selbst und der Natur hergestellt haben, ohne die Festigkeit und Beständigkeit, die die Welt garantiert, wären weder Politik noch Geschichte möglich; wir hätten nur den ungeheuren und unveränderlich immer wiederkehrenden Kreislauf des Natürlichen, in dem eigentlich niemandem etwas erscheint; es gäbe nur so etwas wie die „mors immortalis“, von der Lukrez sprach. „Die Natur und die Kreislaufbewegung, in die sie alle lebendigen Dinge hineinzwingt, wissen nichts von Geburt und Tod im menschlichen Verstande. Denn das Geborenwerden und das Sterben von Menschen sind nicht einfach natürliche Vorgänge, sondern können nur mit Bezug auf eine Welt verstanden werden, in die Einzelne – einmalig, unverwechselbar und unwiederholbar – hineingeboren werden und aus der heraus sie sterben. Geburt und Tod setzen die Welt voraus, nämlich etwas, das nicht in stetiger Bewegung ist, etwas, dessen Dauerhaftigkeit und relative Beständigkeit Ankunft und Aufbruch ermöglichen, das also jeweils schon da war und nach jedem jeweiligen Verschwinden fortbestehen wird. Gäbe es die Welt nicht, in die hinein die Menschen geboren werden und aus der heraus sie sterben, so gliche menschliches Dasein in der Tat der ‚ewigen Wiederkehr‘, es wäre das todlose Immersein des Menschengeschlechts wie jeder anderen Gattung tierischen Lebens.“<sup>10</sup>

M.a.W. der Subjektivität des Menschen gegenüber liegt nach Arendt nicht so sehr die Natur, sondern vielmehr die Objektivität einer vom Menschen errichteten Welt. Und wenn wir die Natur als etwas „Objektives“ ansehen können, dann nur deshalb, weil wir auf dieser Natur unsere Welt gebaut haben; wenn wir von Geschichte anstatt von einem unwandelbaren Kreislauf sprechen können, dann wieder dank dieser Welt. Kurzum, sowohl Hannah Arendt als auch Martin Heidegger sind der Ansicht, daß es nicht Menschen, Pflanzen, Tiere, mit einem Wort eine Natur gibt, der infolge des herstellenden Vermögens des Menschen nach und nach eine künstlich-menschliche Welt hinzugefügt wird, nämlich Häuser, Kirchen, Plätze, Denkmäler. Das Gegenteil ist eher der Fall: dank dieser vom

<sup>10</sup> H. Arendt: *Vita Activa*. a.a.O. 89.

Menschen hergestellten Welt haben wir Zugang zur Natur; durch die menschliche Welt erschließt sich eine Welt, die jedem Ding seine eigenen verschiedenen Umrisse verleiht. Diesbezüglich sei es mir erlaubt, einen Passus aus den *Holzwegen* Heideggers anzuführen, den Hannah Arendt sicher gekannt hat und der das soeben Gesagte in großen Zügen zusammenfaßt: „Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich um sich die Einheit jener Bahnen und Bezüge, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall“ dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnen ... „Dastehend ruht das Bauwerk auf dem Felsgrund. Dies Aufruhren des Werkes holt aus dem Fels das Dunkle seines ungefügen und doch zu nichts gedrängten Tragens heraus. Dastehend hält das Bauwerk dem über es wegrasenden Sturm stand und zeigt so erst den Sturm selbst in seiner Gewalt. Der Glanz und das Leuchten des Gesteins, anscheinend selbst nur von Gnaden der Sonne, bringt doch erst das Licht des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht zum Vorschein. Das sichere Ragen macht den unsichtbaren Raum der Luft sichtbar. Das Unerschütterte des Werkes steht ab gegen das Wogen der Meerflut und läßt aus seiner Ruhe deren Toben erscheinen. Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille gehen erst in ihre abgehobene Gestalt ein und kommen so als das zum Vorschein, was sie sind.“<sup>11</sup>

Nicht einmal Handeln und Sprachen, die nach Arendt die politischen Tätigkeiten par excellence sind, wären ohne eine Welt möglich, die, „wie jedes Zwischen diejenigen verbindet und trennt, denen sie ... gemeinsam ist“.<sup>12</sup> Es ist die „uns gemeinsame Welt, die Menschen versammelt und gleichzeitig verhindert, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen“. Auf diese Weise erhält die Welt das Prinzip der menschlichen Mehrzahl aufrecht, die „paradoxe Mehrzahl einziger Wesen“. Nicht der Mensch, sondern die Menschen bewohnen diesen Planeten. „Die Mehrzahl ist das Gesetz der Erde.“<sup>13</sup>

Dieses Prinzip der Mehrzahl, das bekanntlich einen der Stützpfeiler des politischen Denkens Hannah Arendts ausmacht, löst sich bei Heidegger in die Unbestimmtheit des „Man“ gleichsam auf. Den-

<sup>11</sup> Martin Heidegger: *Holzwege*. Frankfurt a.M. 1977. 27 f.

<sup>12</sup> H. Arendt: *Vita Activa*. a.a.O., 52. vgl. die folgenden Zitate dort und 165.

<sup>13</sup> H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd 1. a.a.O., 29.

noch finden sich in den Paragraphen 25–27 von *Sein und Zeit* Hinweise, die gewiß nicht im Gegensatz zu der „Mehrzahl als dem Gesetz der Erde“ stehen, von dem Hannah Arendt spricht. „Die Welt – so Heidegger – gibt nicht nur das Zuhandene als innerweltlich begegnendes Seiendes frei, sondern auch Dasein, die Anderen in ihrem Mitdasein.“<sup>14</sup> „Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinverhältnis von Dasein zu Dasein“, von denen jedes einzig und unwiederholbar ist, genauso wie auch Arendt es auffaßt. Wenn einer die Anderen als „Dubletten des Selbst“ ansieht, bedeutet dies, sie „rücksichtslos“, „lediglich noch als Nummern“, anzusehen, bedeutet also, daß er mit ihnen nichts zu tun haben möchte. Wenn nun diese Subjekte in *Sein und Zeit* dazu neigen, in jenem „realsten Subjekt“ aufzugehen, das das „Man“ der öffentlichen Sphäre ist, gilt es daran zu erinnern, daß in diesem Falle die „Uneigentlichkeit“ gar kein „Schicksal“ des Subjektes ist: „Uneigentlichkeit kennzeichnet eine Seinsart, in die das Dasein sich verlegen kann und zumeist auch immer verlegt hat, in die es sich aber nicht notwendig und ständig verlegen muß“.

Wichtig ist jedenfalls, daß nach den zitierten Paragraphen von *Sein und Zeit* die Eigentlichkeit nicht subjektivistisch zu erreichen ist, sondern immer nur innerhalb des Horizontes der öffentlichen Sphäre: „Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.“ Die Eigentlichkeit scheint hier also, abgesehen von den mystagogisch anmutenden Kennzeichen, die sie bei Heidegger nach seiner berühmten „Kehre“ annehmen wird, eine politische Angelegenheit zu sein, genauso wie auch Hannah Arendt sagen würde. Aber es ist an der Zeit, daß wir zur Untersuchung des Begriffs von Handeln übergehen.

Zum einen ist für Arendt „handeln“ nicht mit „machen“ zu wechseln; denn die eigentümliche Bedeutung von Handeln liegt nicht in einem Produkt, sondern im „Vollzug“ selbst, so wie die Griechen von *praxis* sprachen. Zum zweiten findet das Handeln immer in einem Kontext von Beziehungen statt; die Menschen werden in eine Welt hineingeboren, die bereits vor ihrer Ankunft

<sup>14</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. 164; die folgenden Zitate 166, 167, 171, 344 f, 173.

besteht, und wenn sie sterben, hinterlassen sie diese Welt ihren Nachfahren. Außerdem, weil jeder von uns ein Neuankömmling ist und weil die Probleme, mit denen die Wirklichkeit uns konfrontiert, immer neu sind, trägt jede Handlung das Kennzeichen der Neuheit, der Natalität, das Kennzeichen also jener Freiheit, die wir aus Geburt sind: „Die ganze Fähigkeit zum Anfangen wurzelt im *Geborensein* und gar nicht in der Kreativität, nicht in einer Gabe, sondern in der Tatsache, daß Menschenwesen, neue Menschen, wieder und wieder durch die Geburt in der Welt erscheinen.“<sup>15</sup> Dies ist, in knappen Worten gesagt, der Status des Handelns als *praxis* nach Hannah Arendt.

Bezüglich des engen Zusammenhanges der Begriffe von Natalität und Freiheit – einer der suggestivsten Aspekte des Denkens von Hannah Arendt – knüpft sie an Augustinus und Kant an. Dem ersten schreibt sie das große Verdienst zu, eingesehen zu haben, daß jeder Mensch auf Grund des Geborens ein neuer Anfang ist, gleichsam eine neue Freiheit: „*initium ... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.*“ Dem anderen schreibt sie das Verdienst zu, eine Auffassung von Freiheit eingeführt zu haben, die über die bloße Möglichkeit, zwischen gegebenen Alternativen zu wählen, hinausläuft, insofern sie als „das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen“<sup>16</sup> gilt.

„Mit der Erschaffung des Menschen – schreibt Arendt – erschien das Prinzip des Anfangs ... in der Welt selbst ...; was natürlich letztlich nichts anderes sagen will, als daß die Erschaffung des Menschen als eines Jemand mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.“<sup>17</sup> Kurz und gut, durch das Faktum des Geborens sind wir zur Freiheit „verdammte“,<sup>18</sup> ob wir sie lieben oder sie verabscheuen, ob wir ihre Verantwortung übernehmen mögen oder uns dem Fatalismus hingeben. In unserem Geborensein ist unser Freisein mitinbegriffen, d.h. unser Streben über das Existierende hinaus, unsere „entwerfende“ Natur in einer Welt, die, um mit Heidegger zu sprechen, „nicht ist, sondern waltet“: „Freiheit allein kann dem Dasein eine

<sup>15</sup> H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd 2. a.a.O., 206 f.

<sup>16</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 478.

<sup>17</sup> H. Arendt: *Vita Activa*. a.a.O., 166.

<sup>18</sup> H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd 2. a.a.O., 207.



Welt walten und welten lassen.“<sup>19</sup> Freiheit allein hindert, daß die Welt spinozistisch zu einer „Substanz“ wird, weil nur das freie Handeln der Menschen mit der unwiederholbaren Ursprünglichkeit, die Arendt ihm zuerkennt, hindert, daß das Reale etwas völlig Homogenes ist, etwas wie ein ständiges Fließen, das, genau besehen, nichts anders als ein bloßes sich Wiederholen und somit im Grunde eine wahre Unbeweglichkeit ist.

Anders gesagt, das Handeln, die politische Tätigkeit par excellence, die der Freiheit entspringt, ist die eigentliche Garantie jener realen Neuheit, in der die Möglichkeit von Politik und Geschichte besteht. Die Geschichte, so wie der Verstand sie schreibt, sieht oft wie ein homogener Cartesianischer Raum aus, in dem jedes Faktum von einem anderen nach einem strengen Kausalzusammenhang abgeleitet wird. Aber dies geschieht nur, weil „der Verstand versucht, dem Willen eine erklärende Ursache zur Stillung seines Unmuts über seine eigene Hilflosigkeit zu liefern“,<sup>20</sup> die Hilflosigkeit nämlich, sämtliche Wirkungen des Handelns zunichte zu machen oder unter Kontrolle zu halten. Die Frage: „Warum?“ – d.h. welche die Ursache eines bestimmten Ereignisses ist – wird dem Verstande vom Willen nahegelegt, „weil sich der Wille selbst als wirkende Ursache erfährt“. Es handelt sich aber sozusagen um eine ursprüngliche Ursächlichkeit; es handelt sich um das Kantische „Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen“, eine Reihe, die, weil sie „in der Welt stattfindet, nur einen komparativ ersten Anfang haben kann“ und dennoch „ein absolut erster Anfang nicht der Zeit nach, sondern der Kausalität nach“<sup>21</sup> ist. Wenn also der Verstand eine Geschichte „baut“, so daß alle Daten „ihre eigene Stelle einnehmen“,<sup>22</sup> leistet er zwar einer Forderung nach „Kohärenz“ Genüge, verliert aber den inneren Charakter von „Neuheit“, der dem menschlichen Handeln eigen ist. Aus diesem Grund mißtraut Arendt jeglicher Interpretation der Geschichte im Lichte des Kausalitätsprinzips: „Kausalität, d.h. der determinierende Faktor eines Prozesses von Geschehnissen, in dem immer ein Geschehnis verursacht und

<sup>19</sup> Martin Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. In: *Wegmarken*. Frankfurt a.M. 1976. 164.

<sup>20</sup> H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd 2. a.a.O., 134 f; das folgende Zitat dort 134.

<sup>21</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 478.

<sup>22</sup> H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd 2. a.a.O., 135.

durch ein anderes erklärt werden kann, ist in der Sphäre der historischen und politischen Wissenschaften wahrscheinlich eine völlig unpassende und verfälschende Kategorie ... Das Geschehnis erhellt seine eigene Vergangenheit, aber es kann niemals von ihr abgeleitet werden.“<sup>23</sup>

Was das Handeln und die spezifischen Kennzeichen anlangt, die Hannah Arendt ihm zuschreibt, ist es schwer, irgendeinen expliziten Zusammenhang mit Heidegger zu finden. In *Sein und Zeit* erklärt Heidegger, er wolle den Terminus Handeln absichtlich vermeiden,<sup>24</sup> gerade um sich nicht in die Zweideutigkeit über den Sinn zu verstricken, der der „Entschlossenheit“ als einem „sich selbst wählen“ zuzuschreiben ist. Eine solche Entschlossenheit ist theoretisch und praktisch zugleich und in ihrem eigenen Sinne liegt es, „sich auf dieses Schuldigsein zu entwerfen, als welches das Dasein ist, solange es ist“. Dazu bemerkt Hannah Arendt geistvoll: „Offenbar kam Heidegger nie auf den Gedanken, wenn er alle Menschen, die auf die ‚Stimme des Gewissens‘ hören, für gleich schuldig erkläre, so erkläre er eigentlich alle für unschuldig: wenn jeder schuldig ist, ist es keiner.“<sup>25</sup> Jedenfalls ist nicht dies das Problem.

Will man einen Einfluß Heideggers auf Arendts Begriff von „Handeln“ finden, so muß ein solcher Einfluß anders gesucht werden, etwa in der Auffassung Heideggers von der Freiheit.

In *Sein und Zeit* ist die „Freiheit zum Tode“<sup>26</sup> das, was das Dasein den „Illusionen des Man“ entzieht und es mit seiner Eigentlichkeit konfrontiert. Eine solche Freiheit ist also etwas mehr als ein bloßes Wählen unter verschiedenen Möglichkeiten; sie weist „eine ursprünglichere Kennzeichnung ihres Wesens gegenüber der Bestimmung derselben als Spontaneität, d.h. als einer Art von Kausalität“<sup>27</sup> auf. Es ist die Freiheit, die sich eher als „Grundlage“ zeigt, als das wahre principium individuationis des Menschen, der in der Welt ist und die Welt transzendiert.

Auf dem Hintergrund dieser Heideggerschen Ausführungen liegt die Distinktion Kants zwischen der „kosmologischen Idee der Frei-

<sup>23</sup> Hannah Arendt: *The Nature of Totalitarianism*. Zitiert nach E. Young-Bruehl: *Hannah Arendt – Leben, Werk und Zeit*. 289.

<sup>24</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O., 398; das folgende Zitat 358, 404.

<sup>25</sup> H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd 2. 175.

<sup>26</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O., 353.

<sup>27</sup> M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. a.a.O., 164.

heit“ und der „Freiheit im praktischen Verstande“. Heidegger ist auf diese Distinktion im SS 1930<sup>28</sup> eingegangen mit der ausdrücklichen Absicht, die Freiheit unter einer anderen Perspektive auszuarbeiten als der der Kausalität. Indem Kant die Freiheit als „kosmologische Idee“ behandelt, weist er, nach Heidegger, die Freiheit als nicht der Natur widersprechend auf und damit die *Möglichkeit* der Freiheit. Indem Kant von der Freiheit als „praktischer Freiheit“ handelt, beweist er die *Wirklichkeit* der Freiheit. Zwischen Natur und Freiheit liegt nach Kant zwar kein Widerspruch, wohl aber eine scharfe Distinktion vor; weil aber Kant die Freiheit im praktischen Verstande auf die kosmologisch-transzendente Idee der Freiheit gegründet hat, ist er gezwungen – so sieht Heidegger Kants Position – die Freiheit als einen besonderen Fall von „Kausalität“ auszuarbeiten. Kant spricht ja von einer „Kausalität durch Freiheit“ (*Kritik der reinen Vernunft*, A 538). Ist dagegen Freiheit „die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, des Seinverständnisses“ und ist die Kategorie der Kausalität nichts anders als „eine Seinsbestimmung des Seienden unter anderen“, so – folgert Heidegger – erweist sich die Frage nach der Kausalität als eine Frage nach der Freiheit und nicht umgekehrt.

Um mit der Sprache von *Sein und Zeit* dasselbe auszudrücken: Der Begriff von Kausalität, insofern sie eine Bestimmung des Seins von Seienden ist, die kein Dasein sind, ist nicht imstande, adäquat Dasein selbst zu thematisieren. Als „Kategorie“ bezeichnet die Kausalität ein „was“, vermag aber nicht, die Struktur eines „wer“ in ihrer Eigenschaft als Existenzial zu erschließen. Dies vermag nach Heidegger nur die Freiheit, die in ihrem Wesen ursprünglicher ist als der Mensch: „Das Wesen der Freiheit kommt erst dann eigentlich in den Blick, wenn wir sie als Grund der Möglichkeit des Daseins suchen, als dasjenige, was noch vor Sein und Zeit liegt.“ Unter dieser Perspektive wird der Mensch zum „Verwalter von Freiheit“: „Menschliche Freiheit heißt jetzt nicht mehr: Freiheit als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit.“

Ich habe ausdrücklich diese letzten Thesen Heideggers über die Freiheit entfaltet, um auf die abgrundtiefe Distanz hinzuweisen, die

<sup>28</sup> Martin Heidegger: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einführung in die Philosophie*. Frankfurt a.M. 1982; die folgenden Zitate dort 137 f, 303, 134, 135.

sie vom Denken Hannah Arendts trennt. Nichtsdestotrotz lassen sich meines Erachtens auch einige aufschlußreiche Analogien feststellen.

Erstens, sowohl Martin Heidegger als auch Hannah Arendt sprechen von der Freiheit mit Bezug auf Kant, wobei beide dieselben Ausdrücke Kants verwenden, aber ohne seine Reduktion der Freiheit auf Kausalität zu teilen. Beide entwerfen eine Konzeption der Freiheit, die über das Kantische Schema: Autonomie-Heteronomie hinausgeht. Der Mensch „entwirft“ seine eigene Welt, er ist aber auch in sie „geworfen“; er ist imstande, etwas Neues anzufangen, er ist aber kein uneingeschränkter Herr über sich selbst und seine Welt. Anders gewendet, die Freiheit ist eine „Offenheit“ auf einen Raum hin, der für Heidegger im Sein und für Arendt in der *polis* besteht. Nur innerhalb dieses Raumes ist ein echt freies Handeln möglich. Die *polis* ist für Arendt der „Gegenwartsraum“<sup>29</sup> im weitesten Sinne des Wortes; sie ist der Raum, in dem ich den Anderen erscheine und in dem die Anderen mir erscheinen, nicht in der Weise der anderen lebenden Wesen oder der toten Materie, sondern „ausdrücklich“ in der Maske, mit der wir uns *entscheiden* zu erscheinen. Indem ich handle und spreche in der *polis*, erscheine ich den Anderen und zeige, *wer* ich bin. Es handelt sich also um eine eigentliche Aufhebung jenes „Drangs zur Selbstdarstellung“, der nach Hannah Arendt, wie wir bereits gesehen haben, in jedem lebenden Wesen wirkt und eine Art biologische Grundlage liefert für ihre politische Anthropologie, die in der Freiheit gründet.

Zweitens, zwischen Heidegger und Arendt gibt es auch eine Analogie bezüglich der offenbarenden Funktion des „Wer“ des Daseins, die der Freiheit zugeschrieben wird. Eine solche Funktion stellt wahrhaftig eine Art radikale *reductio ad hominem* des Problems des Menschen dar, über die es viel zu sagen gäbe. Jedenfalls wird das „Wunder“ der menschlichen Existenz völlig auf die Freiheit zurückgeführt. Wir brauchen keinen Gott, der uns augustinisch sagt, „wer“ wir sind oder was gut und was böse ist. Jeder von uns ist nichts anders als seine eigene Freiheit. Solange der Mensch in der Anonymität des „Man“ lebt, wählt er nicht, schafft er nichts Neues. Die wirklich freien Handlungen sind selten. „Unsere meisten Handlungen –

<sup>29</sup> H. Arendt: *Vita Activa*. a.a.O., 189.



schreibt Hannah Arendt – werden durch Gewohnheiten bereitgestellt, genau wie viele unserer alltäglichen Urteile durch Vorurteile“.<sup>30</sup> Jedesmal aber, wenn der Mensch wählt, eröffnet er sein eigentliches Selbst: „Das Sichzurückholen aus dem Man – so Heidegger –, das heißt, die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl*, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl ermöglicht sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen“.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd 2. a.a.O., 35.

<sup>31</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O., 356.

RONALD CHARLES BRUZINA

## Gegensätzlicher Einfluß — Integrierter Einfluß: Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie\*

„Before thus reading Heidegger he [Husserl] had often said to Heidegger: ‚You and I are *die Phänomenologie*.“

Cairns, *Conversations*, p. 9.

„Das Verhältnis von Husserl und Heidegger ist letztlich zu vergleichen mit dem Streit zweier Menschen, von denen jeder behauptet, er zäume das Pferd am Schwanze auf. Oder: Husserl beginnt mit der Analyse der ontischen Erkenntnis, Heidegger mit der ontologischen. Husserl ist blind für die Transzendenz, Heidegger für die Konstitution.“

Fink, Eugen-Fink-Archiv Z-X 15a

Der Rahmen meiner heutigen Auseinandersetzung mit dem Denken Martin Heideggers wird von zwei Umständen bestimmt. Erstens bildet die *Phänomenologie*, und speziell die Phänomenologie Husserls, den Kontext von Heideggers Denken, so wie es sich in der zentralen Periode von seiner frühen Unterrichtstätigkeit in Freiburg bis zu seiner Rückkehr dorthin als Nachfolger Husserls entwickelte. Zweitens ist seit dieser Zeit die Phänomenologie der Hauptkontext für die Rezeption der Philosophie Heideggers gewesen, ob auf direktem Weg oder vermittels der verschiedenen Ströme der Existenzphilosophie, der Hermeneutik oder der „postphänomenologischen“ „Dekonstruktion“.

Mein Vorhaben besteht darin, die Philosophie Martin Heideggers innerhalb dieses Kontextes der Phänomenologie auf die folgende

\* Die Forschungen, auf denen der vorliegende Aufsatz beruht, wurden durch die Unterstützung zuerst der Alexander von Humboldt-Stiftung und später von The National Endowment for the Humanities ermöglicht. Vor allem aber habe ich Frau Susanne Fink zu danken, die mir ständig und immer wohlwollend bei der Arbeit am Nachlaß Eugen Finks behilflich war und ist und die die Erlaubnis gegeben hat, die hier ausgewählten Texte zu zitieren.

Weise wieder in den Blick zu nehmen: Es ist wohl bekannt, daß Heidegger, nachdem er Husserls Nachfolge in Freiburg angetreten hatte, sich von Husserl zunehmend distanzierte bis zu dem Punkt, an dem seine schärfere Kritik an dessen philosophischem Standpunkt als deutlicher Bruch mit seinem früheren Mentor aufgefaßt wurde. Husserl seinerseits sah sich dazu gezwungen, Heideggers Denken in seinen eigenen Forschungen während der Jahre im Ruhestand in Betracht zu ziehen. Trotzdem wird in weiten Kreisen angenommen, daß Husserl keine Integration von Elementen des Denkens Heideggers eigentlich vollzog. Die beiden philosophischen Positionen wurden im Verhältnis zueinander als deutlich antithetisch interpretiert, und dies ist noch der Fall.

Dennoch wurde die Rezeption der Phänomenologie seit dem Tod Husserls vom Bemühen beherrscht, die beiden Positionen miteinander zu versöhnen. Das hieß zumeist, daß Husserls Phänomenologie im Licht der Einsichten Heideggers revidiert wurde, wobei man das Denken Heideggers auf seinem eigenen Boden ruhen ließ, auch wenn eine wirkliche Integration notwendigerweise bedeutet hätte, wichtige Modifikationen bei beiden Philosophen vorzunehmen. Tatsache bleibt jedoch, daß man nicht feststellen konnte, daß eine solche Integration im Denken der beiden Philosophen wirklich stattgefunden hätte; für sie gab es keine Versöhnung.

Die Geschichte kann hier jedoch nicht aufhören, denn die damalige philosophiegeschichtliche Situation bestand nicht nur aus jener Opposition. Überdies ist die Geschichte der Phänomenologie im folgenden bis heute – besonders in ihrem Bemühen, beide Philosophen zu würdigen – selbst ungeklärt, wenn nicht mehr von jener Periode erhellt wird. Es muß sichtbar werden, wie die Integration der antithetischen Positionen Husserls und Heideggers in dieser Zeit gerade im engen Umkreis Husserls versucht wurde und daß das Ergebnis in der Tat eine Vermittlung – und Verwandlung – bestimmter Grundeinsichten Heideggers als integralen Bestandteils des Husserlschen phänomenologischen Programms bildete, gerade in seinen transzendentalen Zielen. Eugen Fink, der während der letzten zehn Jahre von Husserls Leben auf engste Weise mit ihm zusammenarbeitete, sah die Notwendigkeit, Husserls Denken jenseits seiner offenkundigen Unvereinbarkeit mit der Position Heideggers zu konfrontieren, sollte der zentrale Antrieb der Phänomenologie Husserls als Entwurf

echten Denkens fortgeführt werden. Das hieß, jede Position im Rahmen der Einwände, die die jeweils andere erhob, kritisch neu zu durchdenken und dann diejenige philosophische Auffassung zu finden, die bei Beibehaltung der jeweils gültigen Prinzipien die Grenzen von beiden transzendierte.

Ich möchte jetzt die Hauptpunkte dieser kritischen Synthese der Phänomenologie durch Fink skizzieren. Dies soll die Grundlage für ein erstes Nachzeichnen der Wirkung dieses integrativen Bemühens auf zwei Aspekte der nachfolgenden Phänomenologie bieten: 1) die Vorherrschaft bestimmter Sachverhalte in Husserls *Krisis*-Texten und 2) die markante Neuformung der Phänomenologie im Werk Maurice Merleau-Pontys. Ich werde nicht genug Zeit haben, diesen beiden Entwicklungen wirklich nachzugehen, aber ich hoffe, daß ich andeuten kann, wie ein besseres Verständnis davon möglich ist.

### *I. Sein und Zeit in der Phänomenologie*

Heideggers *Sein und Zeit* bildete einen Wendepunkt. In Freiburg, 1927, als Husserl noch keine Pläne gefaßt hatte, im kommenden Jahr in den Ruhestand zu treten, hatte *Sein und Zeit* einen beträchtlichen Eindruck gemacht. Studenten wie u.a. Eugen Fink lasen das Buch, sobald es erschien.<sup>1</sup> Als Heidegger zum Wintersemester 1928 nach Freiburg kam, nahm Fink an seinen Veranstaltungen teil, obwohl er bereits begonnen hatte, als Assistent Husserls zu arbeiten. Der Anstoß durch Heideggers Denken zeigt sich in den Aufzeichnungen, die er während des ersten Jahres seiner Assistentenzeit verfaßte, mitten in seiner Arbeit an seiner eigenen Dissertation und zugleich an Husserls Manuskripten. Dies kann vielleicht nirgends so klar gesehen werden wie in der folgenden kurzen Bemerkung aus dieser Periode: „*Sein und Zeit*, ist die Grundformel für die Transzendentalphilosophie. Sein und Seiendes ist immer nur verständlich aus dem Horizont der Zeit. Die Zeit ist vorgängig vor aller Gegenständlichkeit. Sie ist die ‚Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung‘. Aber *ist* die Zeit nicht selbst wieder? Grundproblem Heideggers! Ebenfalls

<sup>1</sup> Finks eigenes Exemplar des Buchs enthält die Eintragung „Eugen Fink – SS 1927“ auf der Innenseite des vorderen Umschlags.



Husserls! Und ein zentrales Problem für eine Theorie der Selbstauffassungen.“<sup>2</sup>

Husserl hatte sich natürlich schon ausführlich mit der Zeitproblematik auseinandergesetzt, und zwar in der berühmten Analyse des Zeitbewußtseins, die – nominal von Heidegger redigiert – 1928 in seinem *Jahrbuch* veröffentlicht worden war. Heidegger war es aber, der forderte, die Erforschung der Zeit ausdrücklich mit der Frage nach dem *Sein* zu verbinden. Genau dieses Verbinden zeigt Fink wiederholt in seinen Aufzeichnungen für seine Dissertation, zum Beispiel, wenn er sagt, er hätte „durch Heidegger neuerdings die Problematik der Ontologie verstehen gelernt“.<sup>3</sup>

Wichtig ist, bei dieser Lektüre Heideggers durch Fink zu sehen, auf welche Weise Heideggers Frage nach dem Sein Fink ermöglichte, für sich den genauen Charakter von Husserls phänomenologischen Unternehmen zu klären. Die Phänomenologie beginnt zumindest, wie klar ersichtlich ist, damit, daß die Reflexion sich innerhalb des menschlichen Bewußtseins und als menschliches Bewußtsein auf sich selbst zurückbeugt. Wenn die Frage nach dem Sein jedoch im Hinblick auf diese Handlung der Reflexion und auf dieses Phänomen des Bewußtseins erhoben wird, müssen folgende Fragen gestellt werden: a) *welche Art von Sein* ist dieses Bewußtsein selbst gerade in seiner

<sup>2</sup> Eugen-Fink-Archiv, Z-IV 58a.

<sup>3</sup> Eugen-Fink-Archiv, Z-VI 15a. Noch in der Vorbereitung seiner Preisschrift von 1928, die wieder durchgesehen und zur Dissertation von 1929 ergänzt wurde, erwähnt Fink ausdrücklich den Einfluß der Arbeit Heideggers. Eine ausführliche Auflistung der thematischen Punkte findet sich in Eugen-Fink-Archiv Z-I 111a. Zur selben Zeit bezieht sich Fink in 111b auf die Forschung einer Anzahl anderer Philosophen, die alle für seine Untersuchung relevant sind: Oscar Becker, Fritz Kaufmann, Ludwig Landgrebe und Hermann Cohen. Heidegger war bei weitem nicht der einzige Philosoph außer Husserl, von dem Fink Kenntnis nahm. In der separaten Veröffentlichung seiner Dissertation unter ihrem ursprünglichen Titel: Beiträge zu einer phänomenologischen Analyse der psychischen Phänomene, die unter den vieldeutigen Titeln „Sich denken als ob“, „Sich nur etwas vorstellen“, „Phantasieren“ gefaßt werden, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde (Halle: Karras, Kröber & Nietschmann, 1930), verzeichnet Fink ausdrücklich Heideggers Beitrag im beigelegten „Lebenslauf“ (der jedoch in ihrer Veröffentlichung in Husserls *Jahrbuch* Bd. XI unter ihrem üblichen Titel „Vergegenwärtigung und Bild“ nicht enthalten ist). Für Finks Dissertation war Husserl der Doktorvater, und bei der mündlichen Prüfung am 13. Dezember 1929 stand Heidegger als Korreferent dem Referenten Husserl zur Seite. (Inaugural-Dissertation, Rückseite der Titelseite.) Vgl. Eugen-Fink-Archiv Z-I 143b und Z-IV 13a, die Entwürfe jener Bestätigung zu sein scheinen.

durchgehaltenen radikalen Reflexion? und b) – spezifischer – welche Art oder welche Ordnung des Seins soll schließlich von dieser Reflexion in ihrer radikalen Beharrlichkeit *erreicht werden*? Die zwei wichtigsten Themen, die hervortreten, wenn man diese Reflexion durchführt, sind: 1. die Situation, in der und über die man seine Reflexionen beginnt, als eine schon gegebene Bestimmung und 2. das endgültige Thema, dem sich die Untersuchung schließlich zuwendet – kurz gesagt: Anfang und Ende. Was die Frage nach dem Ort betrifft, an dem man sich zu Beginn aufhält, so ist der grundlegende strukturelle Kontext, innerhalb dessen die Reflexion beginnen muß, der vorgegebene und unentrinnbare Horizont *der Welt*. Was das zweite betrifft, so ist das, was die Phänomenologie auf ihrer radikalsten Stufe der Analyse erreichen muß, die *Zeitlichkeit*.

Unter dem Druck des ontologischen Anstoßes von Heideggers Werk ist es nicht mehr möglich, das spezifische Feld der Untersuchung in Husserls Phänomenologie naiv als das einfache menschliche Bewußtsein aufzufassen, so wie es vermeintlich durch die phänomenologische Reduktion verabsolutiert wird. Dies läßt sich genauer erklären durch die Hervorhebung der genannten Themen, die Vorgegebenheit der Welt und die urbestimmende Zeitlichkeit. Von der Vorgegebenheit der Welt zu sprechen, heißt, von der Vorgegebenheit einer artikulierten Welt zu sprechen, von einem ganzen Schema von Auffassungen, in denen der Umfang von Seienden und Handlungen in der Welt ausgedrückt wird. Dies schließt auch das menschliche Seiende ein, das das reflektierende Individuum selbst ist. Mit der Welt vorgegeben ist das Selbstverständnis des menschlichen Seins, das den Beginn und die Fortführung der Reflexion ermöglicht. Noch grundlegender als die Welt, als eine alles einschließende vorgegebene Totalität ist die Zeitlichkeit, und diese besonders als Prozeß des Hervortretens und der Konsolidierung von Identität und Differenzierung im Laufe des Erfahrens. Sieht man dies ein, so muß man anerkennen, daß „vor“ oder „unter“ oder „in“ dem menschlichen Bewußtsein Faktoren am Werk sind, die es *bedingen*. Diese machen es dem menschlichen Bewußtsein unmöglich, für sich als menschliches Letztgültigkeit zu beanspruchen. Bei der Reflexion besteht einer der wichtigsten Schritte darin, die Auffassungen über die gefundenen Phänomene kritisch einzuschätzen und zu bestimmen, inwiefern sie den zu suchenden grundlegenden Faktor einerseits *ent-*

*hüllen* oder andererseits *falsch darstellen* und *entstellen*. Dies ist unerlässlich, gerade weil diese Auffassungen dem vorgegebenen menschlichen Leben und der Selbstgewißheit, aus der heraus es seine Reflexionen beginnt, entstammen.<sup>4</sup>

Aus dieser Erkenntnis heraus kann Fink sagen: „Husserl sieht keineswegs das Wesen des menschlichen Daseins im Bewußtsein, der Grundcharakter ist für ihn wie für Heidegger die Zeitlichkeit.“<sup>5</sup> Dies ist jedoch eine allgemeine Behauptung, die danach spezifiziert werden muß, wie sie sowohl die Wirkung der phänomenologischen Hauptprozeduren als auch den Sinn der zentralen phänomenologischen Befunde bestimmt. Die erste dieser Spezifizierungen gilt der *phänomenologischen Reduktion*.

## II. Die phänomenologische Reduktion und die Frage nach dem Sein

Finks Dissertation von 1929 enthält eine Einleitung, die den Sinn der phänomenologischen Reduktion behandelt, genau im Rahmen der Frage nach dem ontologischen Charakter der zu enthüllenden transszendentalen Subjektivität.<sup>6</sup> Er zeigt darin zum Beispiel, daß die Reduktion, wenn man sie als Setzung zu erforschender Dinge als noematischer Gegenstände, d.h. einfach als *Noematisierung* auffaßt, nur in ihrer Wirkung erster Stufe verstanden wird. Wichtiger ist, die volle Tragweite der Reduktion hinsichtlich des Thematisierten radikal zu entfalten. „Klammert“ man nämlich die Welt „ein“, so

<sup>4</sup> In seiner Dissertation legt Fink Wert darauf, vor gerade dieser Gefahr zu warnen: „Das Rückfallen der transzendentalen Aussage in die mundan-ontische Begrifflichkeit ist die ständige Verführung der Phänomenologie, die um so gefährlicher ist, als eben alle verfügbaren Begriffe von Hause aus einen Weltsinn haben ...“ *Vergegenwärtigung und Bild* 1930; wieder abgedruckt in *Studien zur Phänomenologie. 1930–1939*. Den Haag 1966, 13.

<sup>5</sup> Eugen-Fink-Archiv Z-VI 40a. Die Aufzeichnungen in dieser Mappe stammen von 1929. Husserls Schriften sind kaum unzweideutig, was diesen Sachverhalt betrifft. Sie geben oft den Eindruck, daß es tatsächlich menschliches Bewußtsein ist, das irgendwie absolut wird. Fink zögert nicht, Husserl in diesem Punkt zu kritisieren, wie zum Beispiel in Eugen-Fink-Archiv Z-X 24.

<sup>6</sup> *Vergegenwärtigung und Bild*, § 4 „Die phänomenologische Reduktion“, der jedoch zusammen mit § 3: „Die Aufgabe eines phänomenologischen Verständnisses“ gelesen werden sollte, worin die Frage nach der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität innerhalb der Phänomenologie ausdrücklich erhoben wird.

erstreckt sich das „Einklammern“ prinzipiell auf alles und jedes „Mundane“, einbegriffen den „jeweiligen philosophischen Menschen, sofern er sich selbst apperzipiert und in dieser Apperzeption sich vorgehalten ist als Seiendes in der Welt, eben als ‚Mensch‘.“<sup>7</sup> Sofern alles, was so „eingeklammert“ werden kann, ipso facto ein konstituiertes Phänomen ist, bedeutet die *ontologische* Interpretation der phänomenologischen Reduktion die ontologische Interpretation der *Konstitution*. Fink kann deshalb sagen, wie zwei oder drei Jahre später noch einmal in seinen persönlichen Aufzeichnungen: „Husserls eigentliche These über das ‚Sein‘ ist die ‚*phänomenologische Reduktion*‘, d.h. die These von der *Konstituiertheit des Seienden*.“<sup>8</sup>

<sup>7</sup> *Vergegenwärtigung und Bild*, S. 13. In einer Aufzeichnung, deren weitere Bedeutung erst im Teil V unten deutlich wird, schreibt Fink mit ausdrücklichem Verweis auf den gerade besprochenen Absatz der Dissertation: „Reduktion als *Entmenschung*. Nicht mehr primäre Orientierung an der Noematisierung, der ‚Einklammernung‘!, ‚Einklammernung‘ ist ehestens eine Umklammerung, ein umgriffliches Thematisieren. ‚Einklammern‘ ist die reflexive Versicherung und Griffigmachung einer Überzeugung, einer Apperception. Einklammern ist keine Desinteressierung, sondern das gerade Gegenteil, eminentestes Interesse! Aber die noematisierende Reflexion geht immer auf den Gegenstand *als* Gegenstand im Wie der subjektiven Gegebenheit. Dabei ist die eigenartige Subjektivität des Subjektiven nicht geklärt. Reduktion unterscheidet sich von jeder ontologischen Reflexion auf das Zusammen von Subjekt-Objekt durch den grundsätzlichen Charakter des Zurückfragens hinter das *Sein* des Subjekts. Sofern die Subjektivität *seiende* ist, ist sie immer schon *Mensch* (sei es in der alltäglichen oder eigentlichen Weise der Existenz).“ (Eugen-Fink-Archiv Z-X 9a. Die Aufzeichnungen in dieser Mappe wurden 1929 niedergeschrieben.) In seinen persönlichen Aufzeichnungen ist Fink im allgemeinen ausdrücklicher und detaillierter in seiner Neuformung der Phänomenologie Husserls. Ein Beispiel hierfür ist das Thema der „Entmenschung“, das zwar im selben Abschnitt der Dissertation erwähnt wird, das aber in seinen tieferen Implikationen für den Sinn der phänomenologischen Reduktion dort nicht weiter entwickelt wird.

<sup>8</sup> Hier folgt der größere Teil der ganzen Aufzeichnung, die die ganze Frage des Sinnes von „Ontologie“ in der Phänomenologie sowohl Husserls als auch Heideggers aufnimmt (wobei die weiteren Punkte dieser Aufzeichnung einen direkten Bezug zum Rest dieses Beitrages haben): „Über den Begriff der *Ontologie* innerhalb der ‚phänomenologischen Bewegung‘ keine Einhelligkeit. 1) Husserls intuitionistischer-erkenntnistheoretischer Ansatz: Sein = Modalität der Setzung. Seiendes = ‚*Gegenstand*‘. Dieser Intuitionismus im Ansatz subjektivistische Momente, die allerdings nur *Sprengmittel* der ‚Natürlichen Einstellung‘ sind. Husserls eigentliche These über das ‚Sein‘ ist die ‚*phänomenologische Reduktion*‘ d.h. die These von der *Konstituiertheit des Seienden*. Husserls Terminus *Ontologie* allerdings meint nur die gegenstandstheoretische *apriorische* Lehre von den materialen und formalen ‚Regionen‘; ist also vom Problem der Ontologie her gesehen nur ein *Teilproblem*.“

„Heideggers Zentrum ist der Begriff der *ontologischen Differenz*, die Unterscheidung von *Seiendem und Sein*. Die ‚idealistischen‘ subjektivistischen Momente in



Mit der Reflexion auf den Charakter der Reduktion in dieser ontologischen Perspektive kritisiert Fink natürlich die Position Husserls. Zum Beispiel bildet Husserl wenn nicht ausdrückliche, so doch operative Gleichsetzung von Sein mit Gegenstand für Fink eine zentrale Beschränkung.<sup>9</sup> Sie korreliert mit der Auffassung der Reduktion vornehmlich als Noematisierung, die soeben bereits als ein Verfahren nur für die erste Stufe der phänomenologischen Reflexion bezeichnet wurde. Diese nur grob skizzierte Interpretation der Phänomenologie Husserls, die eigentlich durch die Lektüre von Heidegger motiviert ist, muß aber ergänzt werden durch eine Kritik an Heidegger, die Fink aus der Erkenntnis der besonderen Stärke der Position Husserls formuliert. Jene Kritik drängt also auf eine radikalere Neuformung der endgültigen Bereiche der transzendental-phänomenologischen Analyse, und zwar gerade vermittels der Erforschung der Zeitlichkeit. Dies wollen wir nun stufenweise freilegen.

Wenn jetzt die Reduktion vom Standpunkt der Einstellung bezüglich der Frage nach dem Sein neu betrachtet wird, was ergibt sich daraus genau, und bedeutet dies eine Annäherung der Positionen Heideggers und Husserls? Erstens kann man für Fink in der Tat eine Konvergenz beider sehen, wenn die Reduktion auf ihre Operation erster Stufe beschränkt wird, so nämlich, daß sie sich auf Phänomene als noematisch konstituierte Gegenstände einstellt. Fink schreibt: „Solange man die Reduktion prägnanter betrachtet als Noematisierung ist sie interpretierbar als Vollzug der ontologischen Differenz. Einklammerung des Seins ist gerade Thematisierung des Seins als solchen. Also ist <die> phänomenologische Reduktion im Grunde dasselbe <wie das> was Heidegger ausdrücklich Vollzug der ontologischen Differenz nennt. Aber das innerste Wesen der phänomenologischen Reduktion besteht nicht in der Thematisierung des Seins als solchen im Rückgang zur Subjektivität, sondern ist gerade *Ent-seinung*.“<sup>10</sup>

Heideggers Lehre von der ‚ontologischen Differenz‘? (Eugen-Fink-Archiv Z-XI 7a–b). Die Aufzeichnungen in dieser Mappe weisen eine breite Reihe von Daten auf: eine von 1931, eine von 1932, eine Anzahl von 1933, einige von 1935. Die meisten tragen kein Datum, unter ihnen dasjenige, das hier zitiert wird.

<sup>9</sup> Vgl. Eugen-Fink-Archiv Z-XI 7a–b in der vorherigen Anmerkung.

<sup>10</sup> Eugen-Fink-Archiv Z-X 2a. Ergänzungen des Herausgebers sind in eckige Klammern gesetzt. Die Aufzeichnungen aus dieser Mappe stammen aller Wahrscheinlichkeit nach von 1929.

Finks allgemeine Position sowohl im Hinblick auf Husserl als auch auf Heidegger ist unausgesprochen im letzten soeben zitierten Satz enthalten, und zwar, daß „das innerste Wesen der Reduktion“ genau „Ent-seinung“ sei, aber das auszulegen, wird einige Zeit in Anspruch nehmen. Es bildet jedoch den Kern meiner Ausführungen hier und es ist letztlich die Grundlage für Finks Ablehnung jeglicher Gleichsetzung zwischen dem Vollziehen der phänomenologischen Reduktion und dem Setzen der ontologischen Differenz. Bevor wir jedoch darin Einsicht gewinnen, müssen wir die Weise direkter bedenken, in welcher die beiden Themen sowohl in Heideggers Fundamentalontologie als auch in Husserls Transzendentalphänomenologie in Betracht gezogen werden: das Sein selbst und die Zeitlichkeit.

### *III. Die Thematisierung von Sein und Zeit*

Aus Finks Sicht zeigt sich ein Paradoxon in der Position Heideggers. „Heideggers Urvoraussetzung ist die These vom ‚Seinsverständnis‘: die ontologische Differenz.“ Seinsverständnis soll jedoch nicht eine freischwebende Abstraktion sein; es ist geortet und im Spiel lediglich als strukturelle Bedingung innerhalb einer bestimmten und sehr speziellen Art von wirklich Seiendem, nämlich im „Subjekt“, das ontologisch als „Dasein“ neu geformt wird. „Subjekt“ ist ein Seiendes, doch ein solches, das es selbst ist aufgrund des Seinsverständnisses.“ Aber in diesem Fall setzt das „Subjekt“, derart neu aufgefaßt und enthüllt als Dasein, als das ontologische Seiende, sich selbst voraus. Das Ermöglichende der Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem scheint als selbst „seiend“ aufgefaßt werden zu müssen; d.h. als seiende strukturelle Bedingung eines Seienden, nämlich des Daseins als seiendem Dasein. In welchem Sinn jedoch kann vom Ermöglichenden der Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Seienden, d.h. vom Seinsverständnis, wirklich im Spiel in einem wirklichen Dasein, gesagt werden, es sei nicht eine Abstraktion, sondern eine existentielle Struktur, auf echte Weise „seiend“? Mit anderen Worten, was *ist* in der Tat das Sein des Daseins gerade als Seinsverständnis? Für Fink ist dies die „Paradoxie der Heideggerschen ‚Ontologie‘.“<sup>11</sup> Fink bietet

<sup>11</sup> Dieser Absatz ist direkt dem folgenden Teil einer Aufzeichnung von Fink entnommen: „Heideggers Urvoraussetzung ist die These vom ‚Seinsverständnis‘: die onto-

eine eindrucksvolle metaphorische Darstellung dieses Problems: „Erst aufgrund des Lichts ist die Flamme Flamme und gesehen. Die Flamme wird in ihrem eigenen Lichte sichtbar. (‘Transcendenz’ als luminare Theorie der Subjektivität)“.<sup>12</sup>

Das gleiche Paradoxon tritt auf im Hinblick auf Heideggers Behandlung der *Zeitlichkeit*. Wiederum bildet das grundlegende Prinzip Heideggers die Tatsache, daß das Dasein eine fundamental andere Seinsweise hat („Existenz“), als diejenige eines jeglichen Dinges, dem es in der Welt begegnet („Vorhandenheit“).<sup>13</sup> Das heißt, daß es im Dasein, ganz anders als in den Dingen, denen es begegnet, einen strukturierenden Faktor gibt, der eine Bedingung des Feldes seines möglichen Begegnens ist und nicht etwas, das sich selbst *innerhalb* jenes Feldes befindet. Die Zeit, oder besser: die Zeitlichkeit, ist genau dies; sie ist eine Bedingung, die das Dasein wesentlich auf die Möglichkeit der Begegnung hin strukturiert, sie ist nicht selbst jener Bedingtheit unterworfen. Aber das hieße, daß das Dasein, dessen innere Struktur die Zeitigung ist, die die Begegnung innerhalb der Zeit ermöglicht, selbst nicht *innerhalb* der Zeit sein könnte. Da Zeit-

logische Differenz. ‚Subjekt‘ ist ein Seiendes, doch ein solches, daß es selbst ist aufgrund des Seinsverständnisses. Das Subjekt setzt sich selbst voraus. Vgl. ‚Kantbuch‘. Problem: inwiefern *ist* die ‚Transcendenz‘, *ist* die ‚Welt‘? Inwiefern ist die Ermöglichung von Sein und Seiendem selbst schon ‚seiend‘. Dies die *Paradoxie der Heideggerschen ‚Ontologie‘*.“ (Eugen-Fink-Archiv Z-IX XVII/5a) Die Aufzeichnungen aus dieser Mappe stammen von 1931. Eine noch klarere Formulierung dieser Kritik findet sich in einer anderen Aufzeichnung aus der selben Periode: „Kritische Interpretation: bei Heidegger hat der Grundbegriff des ‚Daseins‘ pseudo-transcendentale Züge. In ‚Sein und Zeit‘ bedeutet ‚Dasein‘ = das Seiende, das wir sind: Mensch. Seine Seinsart: ‚Existenz‘. Im Kantbuch spricht er vom ‚Dasein im Menschen‘. Dasein als Endlichkeit d.h. als ‚Transcendenz‘. Die ‚Transcendenz‘ das innerste Wesen des ‚Daseins‘. Die Transcendenz als Seinsverständnis ermöglicht das Sein von Seiendem. Erst auf dem Grunde der Transcendenz ist Seiendes als Seiendes möglich. Auch das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten des Menschen als Verhalten zu sich als einem Seienden gründet in der Transcendenz. Also kann die ‚Transcendenz‘ selbst nicht seiend sein. Heidegger lehrt aber, sie eignet dem Menschen, wenn auch nicht eigenschaftlich. – Dies ein innerer Widerspruch. (Eugen-Fink-Archiv Z-XV 103b) Schließlich kann man eine längere und wichtige Besprechung in Z-XIV IX/1a–2b finden, die später, irgendwann 1934 geschrieben, auch Heideggers Denken jenseits von *Sein und Zeit* und spezifisch aus „Das Wesen des Grundes“ berücksichtigt. Trotz der Tatsache, daß Heideggers Position sich noch entwickelt, bleibt für Fink der grundlegende Widerspruch, und er kann nur aufgelöst werden durch die „meontische“ Wende, zu welcher meine Darstellung seines Denkens hier hin-führt.

<sup>12</sup> Eugen-Fink-Archiv Z-IX 31a.

<sup>13</sup> Eine ausführliche Behandlung dieses Unterschiedes findet sich in Z-XV 67a–68a.

lichkeit selbst nicht innerhalb der Zeit sein könnte, selbst dann nicht, wenn Dasein durch „ursprüngliche Zeitlichkeit“ gekennzeichnet ist, wie könnte Dasein selbst *in* der Zeit sein?<sup>14</sup>

In der Sicht Finks verfängen sich sowohl Husserl als auch Heidegger in diesem Problem. Von beiden werden die vertrauten Eigenschaften der Zeit, so wie sie im Leben innerhalb der Welt erfahren wird, genommen, um den Rahmen der Erwartungen hinsichtlich der Strukturen zu bilden, die für die Zeit als die *zeitigende Bedingung* jener selben Erfahrung innerhalb der Welt gelten. Selbstverständlich rührt das ganze System der Auffassungen, in dem man die ursprüngliche Zeit begrifflich faßt, von unserer Erfahrung der Zeit in der Welt her. In beiden Fällen wird „die führende Orientierung am Ermöglichen“ zum „Anlaß zur Interpretation des Ermöglichenden durch das Ermöglichte“. Husserl und Heidegger „heben die Zeithorizantalität ab im Rückgang auf die Thematisierung (personale Verfügung) der Zeithorizonte. Demgegenüber gilt es vor der existenziellen Ganzheit des Daseins die Zeitganzheit rein in sich heraus(zu)arbei-

<sup>14</sup> Hier liegt ein Text vor, in dem dieses Paradoxon in Bezug auf die Zeit ausgedrückt wird: „Die These Heideggers: das Dasein ist nicht vorhanden, bedeutet präziser: das Dasein ist nicht innerzeitig, sondern ursprüngliche Zeitlichkeit. Ist nun die ‚Innerzeitigkeit‘ des Daseins trotz alledem da, ja paradox: ist nicht das Dasein qua ursprüngliche Zeitlichkeit, qua Nichtinnerzeitigkeit und Horizontalität, noch *in* der Zeit, somit die Zeit in sich selbst? Ist dieses fragliche Phänomen nicht bei Heidegger als Verfallen des Daseins, als Innerzeitigkeit gefaßt? Aber ist dies zureichend, besteht nicht im Altern des Ich selbst eine Vergänglichkeit der Zeit in sich, ein in sich selbst Verlaufen der Zeit (auch eine ‚Involution‘ der Zeit!)?“ (Eugen-Fink-Archiv Z-IX 35a.) Vgl. auch Z-V III/4a–b.

Man sollte darauf hinweisen, daß die Unterscheidung zwischen Zeit-Horizonten und ontischen Zeit-Phänomenen das Problem nicht erledigt. In einer Aufzeichnung, die vom Problem der Zeit in der Phänomenologie handelt, erklärt Fink: „Die Zeitanalytik unter der Führung am existentiellen Verhalten des Menschen hat die innere Gefahr, die Zeithorizantalität als solche zu verkennen und zu einer eigenen Zeit zu stempeln. Eigentliche und uneigentliche Zeit unterscheiden sich, aber nicht die Zeithorizantalität und die ‚vulgäre Zeit‘. Vielmehr ist die Zeithorizantalität nur die Bedingung der Möglichkeit der vulgären Zeit sowie auch der eigentlichen Zeit. Ganz gleich liegt der Fall bei der Interpretation der ursprünglichen Zeit als ‚Einbildungskraft‘.“ (Eugen-Fink-Archiv Z-V VI/11b; Vgl. weiter Z-XII 38a–c) Der Hinweis im letzten Satz, der soeben zitiert wurde, bezieht sich auf Heideggers These in *Kant und das Problem der Metaphysik*, daß „Einbildungskraft“ als „zeitkonstituierend“ zu interpretieren sei. Wie Fink in einer anderen Aufzeichnung ausführt: „Die Imagination ist überhaupt nicht zeitkonstituierend. Es bedeutet eine Umkehrung des Verhältnisses die Zeit imaginativ zu nennen. Die Imaginatio gründet in der Zeit. Eine Unterscheidung von ontisch und ontologisch „imaginative“ hat positiv keinen Sinn!“ (Z-VII-XIV/14a).



ten.“<sup>15</sup> Wie nun „die Zeitganzheit *rein in sich*“ aufgefaßt werden soll, ist in der Tat das Problem, das aufzugreifen gerade die Aufgabe einer radikalen Analyse, d.h. einer Analyse der endgültigen „radix“, ausmacht. Dennoch, wenn man bei diesem Unternehmen das als die „radix“ bestimmend auffaßt, was für ein von ihr bedingtes Seiendes charakteristisch ist, so wird man unvermeidlich irgendeiner Art Idealismus verfallen, hier entweder einem ontologischen Idealismus (Heidegger) oder einem ontischen Idealismus (Husserl).<sup>16</sup>

Denn, wie wiederholt zum Ausdruck gebracht wurde, dasjenige, was in der Analyse der Erfahrung von Zeit im menschlichen Sein gesucht werden soll – ob als selbstinterpretierendes Dasein (Heidegger) oder als sich selbst reflektierender, die Reduktion durchführender Erkennender (Husserl) – ist die *ursprüngliche Zeit selbst*, die Zeitlichkeit, die der *Ursprung*, und keineswegs eine *Folge* von Zeitigung ist.<sup>17</sup> Es geht also nicht an, dasjenige, was analysiert werden soll

<sup>15</sup> Die lange Aufzeichnung in Eugen-Fink-Archiv Z-V VI/11a–b, der die Zitate in diesem Absatz entnommen sind, erklärt dies im Einzelnen. Fink faßt sich kürzer in einer anderen, etwas späteren Aufzeichnung, im Zusammenhang mit Bemerkungen zu einer Aufgabe, die in einer Fortsetzung zu *Vergegenwärtigung und Bild* aufgegriffen werden soll: „These: die Abhebung der Entgegenwärtigungen muß sich hüten, diese selbst identisch zu setzen mit den bestimmten, auf ihnen gründenden Verhaltensweisen des Menschen zu seiner Zeitganzheit. Nicht weil das Dasein ‚eigentlich‘ sein kann, konstituiert sich die Totalität der Lebensganzheit, sondern das ‚Vorlaufen‘ setzt Entgegenwärtigung voraus. Heidegger macht denselben Fehler wie Husserl <> die ermöglichenden Phänomene durch das (durch sie) Ermöglichte zu bestimmen. Die existenziellen Verhaltensweisen des ‚Ganz-seins‘ zeitigen nicht, sondern sie machen nur zugänglich. So wie ein Horizont nicht seiner ‚Einlösung‘ gleichgesetzt werden darf!“ (Eugen-Fink-Archiv Z-XV LXXII/2c) Ein bemerkenswertes Beispiel dieses Mangels, der „ontischen Beschreibung des Ermöglichenden des Ontischen“, findet Fink in Heideggers berühmten Wendungen: „die Welt weltet“ oder „die Zeit zeitigt“ – Eugen-Fink-Archiv Z-IV 116a.

<sup>16</sup> Vgl. Eugen-Fink-Archiv Z-IX 61a. Fink benutzt oft den Ausdruck „ontologischer Idealismus“ in Bezug auf Heidegger und an einer Stelle – im Zusammenhang mit der Vorbereitung seines Artikels in den *Kantstudien* von 1934 „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“ (*Studien zur Phänomenologie*, 79–156) – weist er auf Heideggers Auffassung hin als eines „ontologischen Idealismus stark bestimmt durch den *Kritizismus* (Kant, Rickert).“ (Eugen-Fink-Archiv Z-XI 48b).

<sup>17</sup> In einer langen Aufzeichnung über Heideggers Zeitanalytik sagt Fink: „Dasein als ‚Transcendenz‘ d.i. als Welt-Horizontbildung (apriorischer Seinsentwurf) nicht ein *Seiendes in der Zeit*, sondern die *ursprüngliche Zeit selbst*. Das Subjekt ist seinem metaphysischen Wesen nach *Zeitigung* ... Das *Auswerfen der Welthorizonte* ist bei Heidegger wesentlich *Entwurf des Apriori*. Das Apriori kein ideales Sein oder Sinngebilde, das unabhängig vom Subjekt wäre (also kein Substanzialismus hinsichtlich der Ideen), sondern *subjektiv*. In welchem Sinne ‚subjektiv‘? Nicht im *ontischen*

(menschliches Sein), zum Zweck der Enthüllung dessen, was urzeitig ist (des Urzeitigenden), unter eine Kategorie zu subsumieren, die zu eindeutig die Charakterisierung des *Urzeitigenden* mit dem Charakter des *Gezeitigten* verbindet. Von seinem ontologischen Standpunkt aus lehnt Heidegger die Subsumption des „Subjekts“ – in jeglicher Charakterisierung – als Gegenstand ab, indem er die Seinsweise des Subjekts („Existenz“) als fundamental verschieden von derjenigen des Gegenstandes („Vorhandenheit“) bestimmt. Dennoch subsumiert er den Menschen unter den Begriff „das Seiende“. <sup>18</sup> Husserl andererseits, weniger radikal, folgt der traditionellen reflexionsphilosophischen Subsumption des Menschen unter den Begriff „Gegenstand“. <sup>19</sup> In beiden Fällen ist für Fink die Auffassung des *Zeitigenden* zu zweideutig mit Merkmalen bekleidet, die vom *Gezeitigten* herrühren. Es geht dennoch in seinen Augen etwas entschieden Radikaleres in Husserls Philosophie als in derjenigen Heideggers vor, und zwar im Verhältnis zu gerade dieser Frage nach Erforschung des letztgültigen Ursprungs. Der Unterschied liegt darin, wie die *letztgültige Blickrichtung* ihrer jeweiligen Untersuchungen mit Bezug eigens auf das Sein bestimmt werden kann.

Sinne, sondern subjektiv als in die *Weltausbreitung des Subjekts* eingelassen, aufgrund deren es erst so etwas wie den Gegensatz von ontischem ‚Subjektivem‘ (Immanenz) und gegenständlicher Transcendenz gibt. Das *Apriori* als transcendente Spontaneität des Subjekts begriffen. Dies *Kants Grundgedanke*. Bei Kant aber ist die Subjektivität des Apriori begründet in der Spontaneität der *Vernunft*, bei Heidegger ist eine *temporalistische* Interpretation des Subjekts: statt ‚Vernunft‘ ‚ursprüngliche Zeitlichkeit‘ (*Endlichkeit*).“ (Eugen-Fink-Archiv Z-XII 38a–c. Diese Aufzeichnung zeigt das Datum 22. IX. 34.)

<sup>18</sup> Eugen-Fink-Archiv Z-XV 67a–68a ist eine ausführliche Aufzeichnung, die diesen Sachverhalt erörtert. Sie stammt wahrscheinlich von 1930 oder 1931 und ist betitelt: „Die Subsumption des Menschen“.

<sup>19</sup> Dies ist eine Kritik Finks, die in seinen persönlichen Aufzeichnungen wiederholt vorkommt und die selbstverständlich von Heidegger sehr stark vertreten wird. Der Text, auf den in der vorherigen Anmerkung Bezug genommen wurde, erstreckt sich auch auf diesen Gedanken. Vgl. oben. Zugleich kritisiert Fink Heidegger, weil er Husserl durch die paradigmatische Bestimmung von Intentionalität als gegenstandssetzend zu eng gefolgt sei: „Heideggers These daß Intentionalität in der ‚Transcendenz‘ gründet, ist gegründet auf dem Vorurteil, daß alle und jede Intentionalität *thematische* oder besser *Gegenstandsintentionalität* sei.“ (Eugen-Fink-Archiv Z-V VI/10b) Finks eigene Position entwickelt sich im Hinblick auf diese Kritik, kann hier aber nicht erörtert werden.

## IV. Die meontische Wende in der Phänomenologie

Fink hat keinen Zweifel an dem sehr hohen Wert von Heideggers Beitrag zur Phänomenologie. Fink verdankt ihm „die Herausstellung des Seinsverständnisses, die Interpretation des *Seins aus der Zeit*, die Betonung der Endlichkeit des Subjekts, und die Neuaufrolung der Frage nach der *Seinsart* des Seienden.“<sup>20</sup> Gerade dadurch, daß er dazu zwang, sich den Sinn des Seins in der Transzendentalphilosophie zu verdeutlichen, enthüllte dieser Beitrag auch seine eigene grundlegende Beschränkung. Da zum ersten die Idee des letzten Verständnisses des Seins nicht die Idee des „auf den *Grund*“, sondern des „auf den *Ursprung*“ bezogenen Verständnisses ist, so ist das Verstehen des Seins *aus dem Ursprung* „der Grundcharakter der konstitutiven transzendentalen Analytik“. Wenn also zum zweiten dies durch die Analytik der Zeit erzielt werden soll und zum dritten die Frage nach dem Ursprung in Urzeitigung „nicht ein Fragen nach einem innerzeitlichen Vorangehen und Anfangen“<sup>21</sup> ist, sondern ein Fragen nach der Zeit „hinter die Zeit“,<sup>22</sup> so muß man erkennen, daß man dabei ist, ein „Zurückfragen hinter das Sein“ zu versuchen.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Dieser Text, dem die folgenden Worte vorausgehen: „Natürlich kann von da aus Heidegger nicht begriffen werden: Neu bei ihm ...“ setzt Z-XI 48b, die in Anmerkung 16 oben begonnen wurde, fort.

<sup>21</sup> Die Gedanken und Ausdrücke bis zu diesem Punkt gehen auf Eugen-Fink-Archiv Z-IV 94a zurück, eine Aufzeichnung, die zu lang ist, um hier zitiert werden zu können. Im Zusammenhang mit Finks Dissertation geschrieben, setzt sie die Reflexionen fort, die in Z-VI 15a begonnen werden, einer Aufzeichnung, auf die in Anmerkung 3 oben kurz Bezug genommen wurde.

<sup>22</sup> Im Lauf einer Aufzeichnung, in der Fink eine Neuformung der Weise, über Zeit zu denken, versucht, schreibt er: „Das Problem der Genesis der Zeit als Problem der Involution der Zeit ist ein Problem der ‚Zeit hinter der Zeit‘. Diese Hinterzeit darf aber nicht analog der innerzeitlichen Jetztfolge begriffen werden, sonst haben wir lediglich eine Doppelung und Parallele der innerzeitlichen Folge und eine endlose Iteration.“ Eugen-Fink-Archiv Z-V III/4a–b.

<sup>23</sup> „Wie ist aber ein Zurückfragen hinter das Sein möglich? Fragen hinter das Sein sind keine Substruktionen eines Meta-ontischen, sondern sind Fragen an den Ursprung des Seins. *Philosophieren ist das Denken des Ursprungs*. Es gibt ebenso wenig eine ‚Logik des Ursprungs‘ wie es eine Metaphysik des Ursprungs gibt. Heideggers Philosophie der Transzendenz ist Metaphysik des Ursprungs. *Der Anfang der Philosophie ist, das Absolute zu denken (Hegel) ist die freie Tat, sich anheimzugeben dem Ursprung, sich zu begeben aller Menschenheimat und Heimweltlichkeit, ist die Verwegenheit und das Wagnis des Sprunges ins Nichts*. Das Nichts des Ursprungs ist das *epekeina tēs ousias*, das *epekeina pantōn noematōn*; das ‚intelligible Reich‘ als ‚Noumenon im negativen Verstande‘.“ Dieser Text, aus Z-X 9b, setzt denjenigen fort, der oben in Anmerkung 7 zitiert wird.



Dies ist der Grund dafür, warum jegliche ontologische Interpretation oder Auslegung desjenigen Seienden, das Dasein ist – z.B. durch die „Transzendenz“ oder die „Zeitextasen“ – letztlich nicht in Bezug auf irgendeine bedingte Struktur *im* Dasein oder *des* Daseins bestimmt werden kann. Der frappierende Anspruch von Heideggers Entwurf, eine radikale Analyse des Daseins als eines wirklichen Seienden und keineswegs als einer Art „weltlosen Subjekts“ zu sein, dadurch, daß er zu den früher besprochenen Paradoxa hinführt, hindert ihn gerade daran, Erfolg zu erzielen. Wie Fink es ausdrückt: „In dieser Paradoxie meldet sich die *ontologische Unerreichbarkeit* des Subjekts.“<sup>24</sup>

In der Position Husserls erweist sich andererseits für Fink dasjenige als fundamental richtig, was auf den ersten Blick eine eklatant übertriebene philosophische Annahme zu sein scheint, d.h., daß die radikale Reflexion sich von der Existenz in der Welt zurückziehen muß auf irgendeine Art nichtweltlichen Standortes, um aus seinem Losgelöstsein die Welt zu betrachten. Wenn das Philosophieren letztlich das Fragen nach dem Ursprung ist und wenn ein solches Fragen in der Analyse von Zeitlichkeit und Zeitigung, d.h. der *transzendental konstituierenden Phänomenologie*, in letzter Konsequenz jenseits des Seins führt, dann konzentriert sich das phänomenologische Bemühen letztlich darauf, zu verstehen, wie das Sein sich zu einem Ursprung verhält, der *jenseits des Seins* liegt.<sup>25</sup> Wenn Sein ein Resultat ist, spezifisch ein *konstitutives* Resultat (d.h. ein Resultat von konstituierender Zeitigung), dann ist die Phänomenologie „weit entfernt bloße Theorie des Seins (Ontologie) zu sein.“<sup>26</sup> Dies macht es notwendig, Husserls Konstitutionsphänomenologie weiter als Heideggers Fundamentalontologie voranzutreiben, gerade im Hinblick auf das konzentrierte Fragen nach dem Sein, das Heidegger fordert. „Philosophie ist Ontologie, aber nicht nur Ontologie. Solange

<sup>24</sup> Der Satz wurde einer langen und wichtigen Aufzeichnung über diesen ganzen Sachverhalt in Eugen-Fink-Archiv Z-XIV IX/1a–2b entnommen und stammt von 1934.

<sup>25</sup> Vgl. die lange Argumentation, die Fink auf den Anfangsseiten des mit OH-I bezeichneten Heftes entwickelt. Daß dies die Wirkung einer radikalisierten ontologischen Interpretation der Reduktion wäre, wurde schon oben angedeutet, besonders mit dem dort befindlichen Zitat aus Z-X 2a.

<sup>26</sup> Eugen-Fink-Archiv Z-IX 49b. Die Aufzeichnungen in dieser Mappe, die sich zum großen Teil auf Themen des geplanten zweiten Teils der Dissertation Finks beziehen, stammen vom Herbst 1931.



sie nur dem Sein des Seienden zugewendet ist, vermag sie nicht den Sinn des Seins selbst zu begreifen. Im Durchgang durch die Fragen nach dem Sein des Seienden stößt der Philosophierende auf die Frage nach dem Nichts, auf die Frage nach dem Ursprung. Philosophie wird zur Meontik. Ontologie und Meontik sind aber im Grunde eines, in der Einheit des menschlichen Philosophierens.“<sup>27</sup>

## V.

Es kann hier nicht das Maß bestimmt werden, nach dem Heidegger sich der immanenten Schwierigkeiten seiner Philosophie bewußt wurde und sich über die Fundamentalontologie hinausbewegte. Daß er das tat, geht klar aus seinen späteren Schriften hervor. Auch kann nicht davon die Rede sein, Finks Position weiter auszulegen. Das ist hier im Augenblick nicht möglich. Meine Absicht lag vielmehr darin, das Fundament zu legen, das es ermöglicht, zu sehen, wie die integrierende Verwandlung des Denkens sowohl Husserls als auch Heideggers, die Fink in seinem eigenen Denken herausarbeitete, den weiteren Verlauf der Entwicklung der Phänomenologie beeinflusste. Zum Abschluß also möchte ich kurz Hauptlinien andeuten, in denen dies gesehen werden könnte.

Wie zu Anfang angemerkt wurde, bildet einen dieser Schwerpunkte der folgenden Geschichte der Phänomenologie die Wirkung von Finks eigenen Bemühungen auf Husserls Denken. Eine solche Wirkung kann gesehen werden im Vorrang eines Sachverhaltes in Husserls *Krisis*-Texten, der bis dahin in seinen Veröffentlichungen noch nicht deutlich thematisiert worden war. Dies ist das Paradoxon „der Menschheit als Welt-konstituierenden und doch der Welt selbst eingeordneten Subjektivität.“<sup>28</sup> Liest man weiter, „in der Epoché ... zeigt sich eo ipso nichts Menschliches“,<sup>29</sup> so sieht man den ersten

<sup>27</sup> Aus Eugen-Fink-Archiv Z-X 24a. Wiederum enthält diese Mappe Aufzeichnungen, die aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahr 1929 geschrieben wurden. Vgl. auch Z-IV 41a–b, 108a–b, 115, 120a–b. Die Aufzeichnung, die hier zitiert wird, ist auf eine Studie bezogen, die Fink während der ganzen Zeit seiner Zusammenarbeit mit Husserl zu schreiben plante: „Über die Differenz der Husserlschen und Heideggerschen Philosophie“ (Z-IV 120b).

<sup>28</sup> *Husserliana* VI, § 54, 185.

<sup>29</sup> *Husserliana* VI, § 54, 187.

Schritt in der Argumentationslinie, die ich hier darstellte. Husserl folgt dieser Linie natürlich nicht. Sein Versuch, das Paradoxon aufzulösen, bleibt noch an eine transzendente Ichlichkeit gebunden, die er nicht aufzugeben vermag, dies aus prinzipiellen Gründen, auf die wir hier nicht eingehen können. Er erörtert das Paradoxon auch nicht ausdrücklich im Rahmen der Frage nach dem *Sein*. Das Paradoxon ist dennoch deutlich dargestellt und ganz im Rahmen der fundamentalen *Differenz* und doch *Identität* zwischen menschlicher und transzendentaler Subjektivität.<sup>30</sup> Dies ist ein Problem, das für Fink gerade aus der Frage nach dem *Sein* jeweils des Menschlichen und des Transzendentalen entsteht, auch wenn man das in Husserls Erörterung nicht sieht. Zugegeben, hier ist mehr Ausführung nötig, um die These, die hier nur angedeutet werden kann, zu vertreten.<sup>31</sup>

Die zweite Wirkung von Finks Bemühen, transzendente Phänomenologie unter Berücksichtigung von Heideggers Fundamentalontologie neu zu denken, besteht in der Weise, wie die Rezeption der letzten Arbeiten Husserls seitdem von existenziellen Orientierungen beherrscht wurde. Einer der Faktoren, die hierzu beitrugen, ist die Rolle, die Fink bei der Interpretation der Spätphilosophie Husserls für Denker wie Maurice Merleau-Ponty spielte.<sup>32</sup> Um dies zu sehen, müßte man im einzelnen die Folgen der von mir aufgezeigten Argumentationslinie begreifen und ihre Stellung in der gesamten Systematik, in welcher Fink Husserls Phänomenologie neu denkt. Erlauben Sie mir jetzt – allzu knapp – einige wesentliche Punkte der Fink-

<sup>30</sup> *Husserliana* VI, § 57, 205.

<sup>31</sup> Eine frühere Behandlung des Problems findet sich in meinem Aufsatz „The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink's '6th Cartesian Meditation',“ *Husserl Studies*, 3 (1986), 3–29.

<sup>32</sup> Die beiden bedeutendsten Indizien dieses Einflusses bilden 1) die Gespräche, die Merleau-Ponty mit Fink in Leuven vom 1–6 April 1939 führte (Vgl. H. L. Van Breda, „Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain“, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67 (1962), 410–430, insbesondere 411–415, und 2) Merleau-Pontys vorherige Bekanntschaft mit der Philosophie Husserls durch die Vermittlung Gaston Bergers, der seinerseits engen Kontakt mit Fink hatte und wichtige Teile von dessen Arbeit für Husserl in jener Zeit kannte, vor allem die „VI. Cartesianische Meditation“. Tatsächlich hatte Merleau-Ponty diese in einem Exemplar, das Berger von Fink bekommen hatte, gelesen (*Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, 1). Bergers eigenes Buch *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* (Paris 1941), enthält Dutzende von Hinweisen auf Finks veröffentlichte und unveröffentlichte Schriften.

schen Unternehmung zu skizzieren, die als Hauptthemen in der Phänomenologie Merleau-Pontys hervortreten:

1. Die Zeitigung ist das allerletzte Geschehen, durch das das menschliche Sein selbst ist und in der Welt ist. Die Zeitigung ist der Urstrom des Ursprungs, und zwar des Ursprungs, in dem sich die Welt entfaltet und dasjenige Seiende, für welches die Welt da ist, aktiviert.
2. Die menschliche Besinnung, und insbesondere das Philosophieren, ist eine Leistung, die immer innerhalb dieses bedingenden Ganzen der Urzeitigung vollzogen wird. Die philosophische Reflexion ist immer die Leistung von menschlichem Seienden, die sich in der Welt und innerhalb des Rahmens der weltlich sinnvollen Artikulation vollzieht.
3. Der menschlichen Philosophie wird es also immer und prinzipiell an Zulänglichkeit mangeln, wenn sie versucht, besinnend die Struktur der Zeitigung selbst zu ergreifen; denn die Reflexion hat kein anderes Mittel als dieses, ihre versuchte Analyse in einer Begrifflichkeit auszudrücken, die eigentlich nur den Phänomenen in und von der Welt angemessen ist.
4. Das Philosophieren ist genau dann *auf dem richtigen Weg*, wenn es diese grundsätzliche Unzulänglichkeit erkennt – und den Grund dafür versteht. Dieser Grund liegt letzten Endes in dem meontischen Charakter des letzten Ursprungs und in der eigenartigen Identität und der radikalen Differenz zwischen dem Gebiet des weltlich artikulierenden Sinnes – d.h. des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Erfahrung – und dem Ursprung, d.h. der Zeitigung.

Wie und inwiefern sich solche Finksche Themen den Thesen von Merleau-Ponty annähern, kann selbstverständlich nicht hier gezeigt werden. Zum Schluß möchte ich nur zwei Hauptthemen der *Phénoménologie de la perception* erwähnen, die einen Hinweis darauf geben, wie das gemacht werden könnte. Das erste ist natürlich die bestürzende Behauptung aus der Einleitung des Werkes, daß „le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète“.<sup>33</sup> Das zweite Thema ist das mehrmalige Hervorhe-

<sup>33</sup> *Phénoménologie de la perception*, S. X.

ben des Vorrangs der „fungierenden Intentionalität“<sup>34</sup> und die (problematische) Gleichsetzung der Zeitigung – die unter und vor aller vergegenständlichenden Reflexion verläuft – mit dem Gang des menschlichen Daseins in der Welt.<sup>35</sup> Merkwürdig ebenfalls ist es, daß Merleau-Ponty seine Position über die Grundstruktur des menschlichen Seins erklärt genau aus einer Interpretation von Husserl und Heidegger zusammengenommen.<sup>36</sup> Das alles auszulegen aber muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben.

<sup>34</sup> Hinsichtlich dieses Themas, das natürlich von Husserl stammt, erwähnt Merleau-Ponty speziell Fink, indem er zugleich diesen Begriff ausdrücklich mit der Heideggerschen „Transzendenz“ gleichsetzt (a.a.O. 478).

<sup>35</sup> Vgl. a.a.O., 418–419, 431–432, 461 ff., 482–483, 485 ff.

<sup>36</sup> Vgl. das Kapitel „La temporalité“, a.a.O., 469–495.



## II

# HERMENEUTISCHE PHILOSOPHIE



JEAN GRONDIN

## Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik

Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers

Wenn im Untertitel von der „Aktualität“ der Heideggerschen Hermeneutik die Rede ist, so ist damit zunächst nicht gemeint, daß eine alte, 60 Jahre zurückliegende, aber inzwischen in Vergessenheit geratene Konzeption erneute Aufmerksamkeit verdienen würde, als handelte es sich um die Renaissance eines alten Lehrstücks der Philosophiegeschichte. Die Aktualität von Heideggers Hermeneutik meint eher in unserem Kontext, daß diese Hermeneutik erst heute richtig zur Kenntnis genommen werden kann. Die Aktualität ist die der frühen Vorlesungen Heideggers, insbesondere der 1988 erschienenen *Hermeneutik der Faktizität* vom Sommersemester 1923. Selbst wenn ihre Veröffentlichung infolge der auf breiter Ebene erfolgten und notwendigen Auseinandersetzung mit Heideggers nationalsozialistischer Vergangenheit in den Schatten gestellt wurde, ist ihre Bedeutung nicht zu unterschätzen. In der Tat: Obwohl Heideggers Philosophie als Anbahnung einer *hermeneutischen* Phänomenologie konzipiert und teilweise rezipiert wurde, blieb es angesichts der in *Sein und Zeit* spärlichen Angaben zu diesem Thema schwer, ein richtiges Verständnis dessen zu gewinnen, was Heidegger unter Hermeneutik (des Daseins) genau verstanden wissen wollte. Die systematische Definition und Ortsbestimmung der Hermeneutik als philosophischer Programmanzeige vollzog sich auf knapp einer halben Seite von *Sein und Zeit* (37) am Ende des ansonsten beredsamen Paragraphen 7 über die Phänomenologie. Dort erfährt man lediglich, daß Hermeneutik von ἐρμηνεύειν her stammt und dementsprechend von Heidegger „in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet“, genommen wird. Nachdem er andere Bedeutungen von Hermeneutik für sekundär erklärt hatte, fügte Heidegger noch hinzu, daß Hermeneutik bei ihm den

primären Sinn einer „Analytik der Existenzialität der Existenz“ erhalten würde, ohne indessen das Verhältnis von Hermeneutik und Analytik einer genaueren Klärung zu unterziehen. Im Laufe der Zeit konnten so Analytik der Existenz, Hermeneutik der Faktizität und Ontologie des Daseins als vage Synonyma fungieren für das, was *Sein und Zeit* zu bieten hatte. Ob dabei Hermeneutik einen *spezifischen* Sinn aufweisen sollte und inwiefern sie sich etwa in die damals außerhalb des Diltheykreises und der Theologie wenig bekannte Tradition der Hermeneutik einreihen wollte, war nicht unmittelbar auszumachen.

Diese Lage hat sich mit der Veröffentlichung der „Hermeneutik der Faktizität“ von 1923 zu verändern begonnen, so daß von ihr aus das originell hermeneutische Anliegen von *Sein und Zeit* erhellt werden kann. Um diese Vorlesung weht ja seit langem eine besondere Aura. Heideggers damalige Schüler wie Gadamer, Becker, Löwith u.a. haben stets mit Emphase von ihr berichtet. Heidegger wies selber in einer Fußnote von *Sein und Zeit* auf das Gewicht ihres Programmtitels hin: „Der Verf. darf bemerken, daß er die Umweltanalyse und überhaupt die ‚Hermeneutik der Faktizität‘ des Daseins seit dem WS 1919/20 wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat“.<sup>1</sup> Wie notiert wurde,<sup>2</sup> faßt Heidegger mit dem Titel „Hermeneutik der Faktizität“, der als terminus technicus in *Sein und Zeit* eher entfällt, seine sämtlichen Freiburger Vorlesungen von 1919/20 bis 1923 zusammen, obgleich dieser Titel erst ab 1923 feststeht. Diese Vorlesung bildet wahrscheinlich den Endpunkt der frühen Freiburger Entwicklung Heideggers, mithin das Erobern des eigenen philosophischen Ansatzes, der in *Sein und Zeit* zum Austrag kommen wird. Die Relevanz dieser Vorlesung vom SS 1923 wurde auch dadurch unterstrichen, daß der späte Heidegger in *Unterwegs zur Sprache*<sup>3</sup> auf sie noch einmal aufmerksam machte.

Dank dieser Vorlesung wird es langsam möglich, der hermeneutischen Wurzeln des Heideggerschen Denkens gewahr zu werden. Diese Wurzeln wurden in der deutschen philosophischen Rezeption

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 14. Auflage. Tübingen 1977. 72.

<sup>2</sup> Vgl. Carl Friedrich Gethmann: *Philosophie als Vollzug und als Begriff*. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom WS 1921/22 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit“. In: Dilthey-Jahrbuch. 4 (1986/87), 31.

<sup>3</sup> Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959. 95.



immer schon vermutet, wie aus der hermeneutisch geführten Diskussion von *Sein und Zeit* bei Autoren wie Misch, Becker, Gadamer, Bollnow, Pöggeler u.a. zu ersehen ist. Die deutsche Forschung kann sich jetzt ihrer Vermutungen vergewissern.<sup>4</sup> Für das Ausland jedoch erschließt diese Vorlesung einen neuen Kontinent. Mit dem Ausland meinen wir zuallererst die uns vertraute französische Tradition, in der Heideggers Denken bekanntlich mehr Widerhall als anderswo findet, wo dennoch die hermeneutische Philosophie – trotz oder wegen Ricoeur – so gut wie unbekannt ist. Schleiermacher, Droysen, Dilthey<sup>5</sup> und selbst Gadamer werden selten diskutiert oder mit Heidegger in Verbindung gebracht. Lange galt Heidegger nur als der Nachfolger von Husserl und später von Nietzsche. Das Hermeneutische seiner Phänomenologie blieb gänzlich außer Sicht.

# I

Wir konzentrieren uns im folgenden auf das Vorhaben der Vorlesung vom SS 1923 und ihren Programmtitel. Was Heidegger unter „Faktizität“ versteht, ist aus älteren Vorlesungen vertraut und inzwischen von der Heideggerforschung begriffsgeschichtlich erschlossen. Auszugehen ist vom neukantianischen Kontext, in dem Faktizität den Gegenbegriff zu Logizität bildet; während es das Logische auf das Allgemeine und Überzeitliche absieht, visiert die Faktizität das Zeitliche, Zufällige, Individuelle, Konkrete, Einmalige, Unwiederholbare an.<sup>6</sup> In diesen allgemeinen Begriffsgegensatz ordnen sich Heideggers frühe Vorlesungen ein, wenn sie unter dem Titel Faktizität das vortheorietische Leben, wie es konkret da ist und gelebt wird, umkreisen. Die Faktizität gewinnt aber letztlich eine genuin Heideggersche Wendung, indem sie in erster Linie die konkrete persönliche Geschichte eines Menschen thematisiert. Angesprochen wird unter

<sup>4</sup> Vgl. z.B. Otto Pöggeler: *Heideggers Begegnung mit Dilthey*. In: Dilthey-Jahrbuch. 4 (1986/87), 126, der feststellen kann, daß seine kurzen Notizen zu Heideggers Vorlesungen in seinem Heideggerbuch von 1963 keine „Erfindung“ waren.

<sup>5</sup> O. Pöggeler: *Heideggers Begegnung mit Dilthey*. a.a.O., 159, spricht in diesem Sinne vom „dilttheyfremde(n) französische(n) Denken“.

<sup>6</sup> Vgl. Theodore Kisiel: *Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers*. In: Dilthey-Jahrbuch. 4 (1986/87), 94. Vgl. dort auch für das Folgende 107.

Faktizität die Existenz als *jeweilige*, d.h. die Existenz, wie sie jeder zu leben und „zu sein“ hat. Das transitive *Zu-sein* der Faktizität ist hier das Entscheidende. Die Faktizität, um die es Heidegger geht, ist die der jeweiligen Existenz, die sich als je eigene zu gestalten hat. Das menschliche Dasein kennzeichnet sich durch sein *Möglichsein*, durch den Umstand, daß es sein Leben als je eigenes und so erfaßtes zu sein hat. In der Hermeneutik der Faktizität handelt es sich primär darum, diese *Möglichkeit* der je eigenen Existenz anzuzeigen. Diese Bestimmung der Faktizität tritt deutlich in den Vordergrund in der uns interessierenden Vorlesung vom SS 1923: „Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter ‚unseres‘ ‚eigenen‘ *Daseins*. Genauer bedeutet der Ausdruck: *jeweilig* dieses Dasein (...), sofern es seinsmäßig in seinem Seinscharakter ‚da‘ ist. *Seinsmäßig* dasein besagt: nicht und nie primär als *Gegenstand* der Anschauung (...), sondern Dasein ist ihm selbst *da* im Wie seines eigensten Seins (...). Dasein als je eigenes bedeutet nicht isolierende Relativierung auf äußerlich gesehene Einzelne und so den Einzelnen (*solus ipse*), sondern ‚Eigenheit‘ ist ein Wie des Seins, Anzeige des Weges des möglichen Wachseins“.<sup>7</sup>

Faktizität zeigt somit die jeweilige Existenz im Hinblick auf ihr virtuelles, ihr innewohnendes mögliches Wachsein an. Weshalb bedarf es aber einer *Hermeneutik* dieser Faktizität? Welche Rolle spielt das Hermeneutische in Heideggers Anzeige des faktischen Lebens? Als Zugangsweise will die Hermeneutik erstlich das Auslegungsfähige und -bedürftige (15) ihres „Gegenstandes“, nämlich der Faktizität, anzeigen. Auslegungsbedürftig ist die Faktizität, weil es in ihr um ein zu rüttelndes Wachsein geht, das sich zumeist verfehlt bzw. verdeckt und nur kraft einer hermeneutischen Besinnung zu Bewußtsein erhoben werden kann. Von daher erklärt sich Heideggers Berufung auf die ursprüngliche Bedeutung von *ἐρμηνεύειν* als Auslegen (die später in *Sein und Zeit* ohne nähere Begründung wiederaufgenommen wird), um sein „Geschäft“ als originäres Auslegen auszugeben. Damit wendet sich Heidegger offenbar gegen die seit Schleiermacher und Dilthey herrschende Ansicht, der zufolge die Hermeneutik die Kunstlehre der Auslegung sei. Für ihn ist Hermeneutik das Auslegen selbst, nicht etwa ihre Methodologie.

<sup>7</sup> Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Bd 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt a.M. 1988. 7 (fortan beziehen sich alle Seitenangaben im Text auf diese Ausgabe).

Heidegger hebt ferner einen besonderen Aspekt von ἐρμηνεύειν hervor, nämlich das *Kundtun*.<sup>8</sup> Die zentrale Bedeutung des Kundtuns wird Heidegger auch in den Worten ἐρμηνεία, διάλεκτος, δηλοῦν, λόγος aufspüren. Vom *Peri hermeneias* des Aristoteles schreibt daher Heidegger: „Sie handelt vom λόγος in seiner Grundleistung des Aufdeckens und Vertrautmachens mit dem Seienden. Der Titel ist nach dem eben Vermerkten völlig angemessen“ (10). In dieser Hinsicht gleichbedeutend weisen ἐρμηνεία und λόγος auf die Funktion des ἀληθεύειν: „vordem Verborgenes, Verdecktes als unverborgен, offen da, verfügbar machen“ (11). Das Kundtun der Hermeneutik will also etwas Verdecktes offenlegen.

Es wird jetzt vollkommen einsichtig, weshalb die Faktizität eines besonderen *Kundtuns* bedarf. Ein sonderliches Kundtun braucht man nur – gemäß der Devise der Phänomenologie, welche nicht zufällig sowohl in dieser Vorlesung als auch in *Sein und Zeit* im engsten Verhältnis mit der Hermeneutik eingeführt wird –, wenn das Offenzulegende *verdeckt* ist. Ziel und Notwendigkeit der Hermeneutik ist es, *gegen* die Selbstverdeckung der Faktizität anzugehen. Der Hermeneutik kommt ja seit alters her die Grundaufgabe zu, das Mißverständnis abwehren zu helfen.<sup>9</sup> Heidegger geht davon aus, daß der Mensch sich chronisch mißverstehet und verfehlt – ein Umstand, der in den frühen Vorlesungen *Ruinanz* genannt und in *Sein und Zeit* als Verfallen existenzial verankert wird. Die Ursprünge dieser nahezu freudianischen Einsicht sind wohl theologischer Natur, aber sie läßt sich dadurch phänomenologisch ausweisen, daß der Mensch den Hang hat, der öffentlichen Ausgelegtheit des „Man“ zu verfallen, anstatt seine eigene Existenz in die Hand zu nehmen. Was hier geschieht, nennt Heidegger ausdrücklich eine „Selbstentfremdung“ (15)<sup>10</sup> des Daseins, gegen die die Hermeneutik aufgeboten wird.

<sup>8</sup> M. Heidegger (*Unterwegs zur Sprache*. a.a.O., 121 ff) wird in einem richtigen Rückblick an dieser Bedeutung des Hermeneutischen festgehalten (das Hermeneutische als das „Bringen von Botschaft und Kunde“).

<sup>9</sup> Dazu treffend *Christoph Jamme: Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*. In: Diltthey-Jahrbuch. 4 (1986/87), 79 f: „Der Philosophie kommt nun die Aufgabe zu, dieses Selbstmißverständnis des Lebens aufzuheben, und in diesem Sinne ist sie Hermeneutik, denn die Hermeneutik diene ja ursprünglich weniger dem Verstehen als der Abwehr des Mißverstehens“.

<sup>10</sup> Zum Thema der Selbstentfremdung bei Heidegger, das sich wie ein roter Faden durch das Gesamtwerk hindurch zieht, vgl. *Friedrich Högemann: Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem WS 1919/20 und dem SS*

Warum aber eine „Selbstentfremdung“? Ist es nicht für den Menschen natürlich, sich an das Man auszuliefern? Heideggers Gedankenführung ist hier von bewundernswerter Strenge. Das Dasein ist sich in der Hingabe an die Ausgelegtheit des Man insoweit entfremdet, als es sich als *Da-sein* geradezu erkennt, d.h. als Seiendes, das sein eigenes Da, seine eigene Erschlossenheit (transitiv) zu sein hat. Anders gewendet: Da sich das Dasein dadurch auszeichnet, daß es für sein eigenes Seinkönnen offen ist, d.h. seiner Freiheit bewußt werden kann, verschließt es sich dem luziden Seinkönnen, das es als *Da-sein* ist, solange es sich unkritisch an die Fremdbestimmung des Man aushändigt. Die Ausschaltung des Selbstgesprächs mit sich selbst, das das Dasein ausmacht, darf also zu Recht eine Selbstentfremdung genannt werden.

Heideggers Denkanstrengung gilt also der Aufgabe, einen Zugang zu diesem Dasein zu bahnen, das als Möglichsein nicht „Gegenstand“ ist, sondern Sein-zu ..., Seinkönnen, Aufgabe für sich selbst. Dazu wird eine Hermeneutik der Faktizität eingeschaltet. Sie ist darum bestrebt, dieses Möglichsein dem Dasein kundzutun, also das Dasein sich selbst als ein Seiendes offenzulegen, das als solches kein „Gegenstand für indifferentes theoretisches Meinen“ (3) sein soll. Die Frontstellung gegen die theoretische Vergegenständlichung des Menschen wird gleich zu Beginn der Vorlesung markiert. Der objektivierende, gleichgültige, standpunktfreie Blick des Theoretikers, mahnt Heidegger, „verlegt sich den Zugang zu dem innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden: Dem *Da-sein*, aus dem und für das Philosophie ‚ist‘“ (ebd.). Der Zugang wird versperrt, denn das jeweilige Dasein, wie es die Hermeneutik formal anzeigen will, ist nicht etwas, wovor das Dasein indifferent bleiben kann.

1920. In: Dilthey-Jahrbuch. 4 (1986/87), 68. Die doppelte Stoßrichtung der Hermeneutik der Faktizität gegen die Selbstentfremdung des Menschen und, wie wir sehen werden, gegen die objektivierende Theoretisierung des Menschen in der klassischen Philosophie gibt ihr einen unverkennbaren *linkshegelianischen* Zug. Auch für den frühen, wenn nicht den ganzen Heidegger dürfte gelten, was Jürgen Habermas (*Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M. 1985. 67) von der gegenwärtigen philosophischen Situation behauptet hat, nämlich „daß wir Zeitgenossen der Junghегelianer *geblieben* sind“.



Die Hermeneutik der Faktizität ist geradezu das Außerkraftsetzen des wissenschaftlichen Prinzips des standpunktfreien Betrachtens.<sup>11</sup> Weit davon entfernt, naiv und unkritisch zu sein, vollzieht sich diese Außerkraftsetzung im Namen des kritischen Denkens. Denn mit der Parole der freischwebenden Objektivität (vermutlich ist hier Weber gemeint) werde gerade, so lautet Heideggers interessantes Argument, „die Kritiklosigkeit zum Prinzip“ (82) erhoben. Kritik kann es nur geben, insofern der Betrachtende oder Forschende als getroffener sich selber in die Sache einbringt. Standpunktfreiheit käme also nach Heidegger einem „allgemeinen Dispens von kritischen Fragen“ (ebd.) gleich. Die Hermeneutik der Faktizität versteht sich also als grundsätzliche philosophische Kritik der Kritiklosigkeit der überlieferten Auffassung vom Menschen. In bewußt paradoxer Weise hat diese Hermeneutik das nicht zu vergegenständlichende Dasein des Menschen zum Gegenstand. Ihre Aufgabe ist es, die Auffassung vom Menschen als ein Objekt für eine indifferente Theorie zu destruieren und an ihre Stelle das Sein des Menschen als ein eigens zu übernehmendes Seinkönnen einzusetzen.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Von hier aus führt ein direkter Weg zu Gadammers Rehabilitierung der „Vorurteile als Bedingung des Verstehens“ im systematischen Hauptteil von *Wahrheit und Methode*. (Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*. Bd 1. Tübingen 1986. 281 ff).

<sup>12</sup> Die ethische Dimension dieses Unternehmens ist unübersehbar. Sie fand zum ersten Mal eingehende Würdigung in Karl-Otto Apels Dissertation: *Dasein und Erkennen*. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers. Bonn 1949, wo das Apriori des Seinkönnens penetrant als letzte Basis allen Menschseins und als Schlüssel zur Fundamentalontologie gewertet wurde. Neuerdings hat Manfred Riedel (*Seinsverständnis und Sinn für das Tunliche*. Der hermeneutische Weg zur ‚Rehabilitierung der praktischen Philosophie‘. In: *Politik, Philosophie, Praxis*. Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1988. 283, wiederaufgenommen in *M. Riedel: Für eine zweite Philosophie*. Frankfurt a.M. 1988) in den Anfängen von Heideggers Programm der Hermeneutik der Faktizität die Stelle markiert, an der die Geschichte der Rehabilitierung der praktischen Philosophie in unserem Jahrhundert ansetzt. Dies könnte erklären, warum so verschiedenen damaligen Hörern der Vorlesungen Heideggers wie H. Arendt, L. Strauss, H. Jonas, H.-G. Gadamer u.a. das Verdienst einer Rehabilitierung der praktischen Philosophie zuerkannt werden konnte. An spätere Hörer wie J. Patočka und E. Lévinas wäre auch in diesem Zusammenhang zu denken. Die gängige These, Heidegger habe keine Ethik, erweist sich von der Hermeneutik der Faktizität aus als ein reines Mißverständnis. Wenn er keine spezielle Ethik entwickelt hat, liegt es wohl daran, daß sein gesamter Ansatz nichts anderes als eine praktische Philosophie sein will (ob diese Ethik hinreichend ist, ist freilich eine andere Frage; vgl. die folgende Fußnote). Heideggers hermeneutisches Denken macht eine Rehabilitierung

Aus der Frontstellung gegen ein objektivierendes, verdinglichendes<sup>13</sup> und insofern entfremdendes Selbstbewußtsein des Menschen erklärt sich folglich die Notwendigkeit eines betont auslegenden, die Verdeckungsgeschichte lichtenden Kundtuns, einer Hermeneutik der Faktizität also, die die jeweilige Existenz sozusagen an sich selbst zurückerinnert: „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein

der praktischen Philosophie in dem Moment möglich (wie Jan Patočka: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Stuttgart 1988. 71, überzeugend ausführt), in dem an Stelle von Husserls unhistorischer, uninteressierter Subjektivität die Interessiertheit am Sein, dem eigenen, zum Ausgangspunkt der Phänomenologie gemacht wird. Unter den Interpreten, die das ethische Moment bei Heidegger als zentral ansehen, sei schließlich auf Franco Volpi hingewiesen, dessen Buch *Heidegger e Aristotele* (Padova 1984) die These vertritt, *Sein und Zeit* sei das Ergebnis einer Aneignung und Übersetzung der aristotelischen Ethik.

- <sup>13</sup> Es sei am Rande vermerkt, daß im selben Jahr, 1923, eine ähnliche Verdinglichungs- und Entfremdungskritik in Georg Lukács Hauptwerk: *Geschichte und Klassenbewußtsein* entwickelt wird. Aus ihr entstand bekanntlich die sog. Kritische Theorie (vgl. hierzu unsere Skizze *La réification de Lukács à Habermas*. L'impact de Geschichte und Klassenbewußtsein sur la théorie critique. In: *Archives de philosophie*. 51 (1988), 627–646), die bei Adorno und bis zum heutigen Tag bei Habermas den Hintergrund einer entschiedenen Ablehnung Heideggers, dem eine Seinsverdinglichung vorgeworfen wurde, bildet. Es wäre an der Zeit, sich auf den gemeinsamen, linkshegelianischen oder lebensphilosophischen Horizont und dessen Grenzen bei Heidegger, Lukács und der Kritischen Theorie zurückzubewegen. Ohne aus ihren politischen Irrtümern kurzschlüssig philosophisches Kapital zu schlagen, wie es allzuoft geschieht, wäre zu überlegen, inwieweit die totale Verdinglichungskritik den Boden für Heideggers und Lukács' Eintreten für den Faschismus bereitet haben mag (zum Vergleich der politischen Verstrickung von Lukács und Heidegger vgl. in diesem Band den Beitrag von István M. Fehér: *Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement*). Die radikale Reifikationskritik stellt nämlich einen reinen, idealen, verfallslosen Zustand in Aussicht, den nur der Totalitarismus zu befriedigen scheint. Der grausame Totalitarismus Stalins oder Hitlers definiert sich durch das Ausschalten alles „Unreinen“, was der Verdinglichungskritik in einem vielleicht nicht unwesentlichen Punkt entgegenkommt. Die Demokratie hingegen, die Lukács und Heidegger ablehnen, ist die Kunst, ohne Paradies- oder Reinheitsvorstellung auszukommen, d.h. mit den Menschen, wie sie nun mal sind, zu leben. In Anbetracht der menschlichen Grauzonen werden in der Demokratie Kontrollinstanzen (Wahlen, Gewaltenteilung, Recht auf freie Meinungsäußerung, usw.) in die politischen Institutionen eingebaut, um ein gerechtes und gewaltloses Zusammenleben zu ermöglichen. Mit diesem an Frustrationen, die aber in Kauf zu nehmen sind, reichen System, das beim gemeinen Verstand Zustimmung findet, konnten sich die Philosophen selten anfreunden (vgl. dazu die Korrespondenz von Tzvetan Todorov in: *Lettre internationale*. Mai 1988).

geschlagen ist, nachzugehen“ (15). Heideggers Frühhermeneutik schlägt also durchweg den Ton einer Ideologiekritik an, die sich im Hinblick auf eine eigens zu erobernde Wachheit gegen die Selbstentfremdung des Daseins auflehnt. „Thema der hermeneutischen Untersuchung ist je eigenes Dasein, und zwar als hermeneutisch befragt auf seinen Seinscharakter im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden“ (16). Der ständig wiederkehrende Begriff des zu erstrebenden Wachseins ist die ideologiekritische Angel, um die sich die ganze Vorlesung dreht.

Heideggers Analyse bleibt bewußt formal bzw. formalanzeigend. Ihr liegt nicht primär daran, konkrete, etwa soziale Formen der Selbstentfremdung namhaft zu machen,<sup>14</sup> sondern daran, die von jedem zu füllende Leerstelle des schlummernden Wachseins in der Grundverfassung des Menschen als Da-sein anzuzeigen. Der aus früheren Vorlesungen geläufige Terminus der „Formalanzeige“ will ja in eine Situation der Entscheidung führen, deren je konkrete Gestalt in der Schwebe bleibt,<sup>15</sup> da sie dem jeweiligen Da-seienden überlassen werden muß. Das Wachsein soll tatsächlich als Eigenleistung im Gegenzug zur Selbstentfremdung erfolgen.

An dieser Stelle meldet sich eine besondere Schwierigkeit hinsichtlich des wissenschaftlichen Anspruchs einer derartigen Hermeneutik der Faktizität. Die ganze Vorlesung rennt dauernd gegen die entfremdende Vorherrschaft der theoretisch-wissenschaftlichen Blickrichtung an, aber doch um das Vortheoretische der auf sich selbst zu stellenden Faktizität in den Griff zu bekommen. So sehr Heidegger Recht haben mag, wenn er beklagt, daß dem faktischen Leben im Zuge der Theoretisierung eine Selbstentfremdung widerfährt, ist nicht zu übersehen, daß die Hermeneutik der Faktizität selber eine Theorie ausarbeitet, deren Anspruch nicht konkret-jeweilig, sondern nur allgemein und begrifflich sein kann. Das Dasein philosophisch als mögliches Wachsein und Sorge zu kennzeichnen, ist nicht dasselbe wie sich in der konkreten Situation der faktischen Sorge<sup>um</sup>

<sup>14</sup> Es fragt sich, ob ihrem Selbstverständnis zum trotz die marxistische Ideologiekritik viel konkreter war. Auch sie berief sich als allgemeine philosophische oder soziale *Theorie* auf recht formal bleibende Begriffe wie ‚Selbstentfremdung‘ und ‚Klassenkonflikt‘.

<sup>15</sup> Vgl. O. Pöggeler: *Heideggers Begegnung mit Dilthey*. a.a.O., 134.



das Dasein zu befinden.<sup>16</sup> Heidegger ist sich über die Schwierigkeit im klaren, hat sie indes nicht befriedigend gelöst. Ein kleiner Satz legt davon Zeugnis ab: „Ein ‚Allgemeines‘ des hermeneutischen Verstehens über das Formale hinaus gibt es nicht“ (18). Ist aber nicht gerade dieses „Formale“ das Allgemeine, mit dem sich die Hermeneutik der Faktizität auf rein begrifflichem Terrain befaßt? Es liegt nicht an dieser Hermeneutik als solcher, die Existenz zu einer konkreten Entscheidung zu führen, denn diese soll ja Aufgabe der jeweiligen Existenz bleiben. Die Hermeneutik der Faktizität liefert bestenfalls „formalanzeigende“ Begriffe dafür, die aber als solche weder konkret noch jeweilig, sondern philosophisch und allgemein sind.

Daß Heidegger dieser Schwierigkeiten 1923 vielleicht nicht ganz Herr geworden ist, zeigt das Schwanken der Vorlesung bezüglich des philosophischen Status der Hermeneutik der Faktizität. Einerseits wird diese Hermeneutik als der eigentliche Weg der Philosophie empfohlen, entspringt doch das ursprüngliche, lebensnahe Motiv der Philosophie aus der „Beunruhigung des eigenen Daseins“.<sup>17</sup> Andererseits ist Heidegger konsequent genug, um zu erkennen, daß die rein formelle Ausrichtung der Hermeneutik es ihr verbietet, sich an die Stelle der jeweiligen Existenz zu stellen. Um dieser Aporie aus dem Wege zu gehen, findet Heidegger gelegentlich zu dem Kunststück, die Hermeneutik der Faktizität *außerhalb* der Philosophie anzusiedeln: „Ich meinerseits vermute, wenn diese persönliche Bemerkung verstattet ist, daß die Hermeneutik gar nicht Philosophie, sondern etwas recht Vorläufiges ist, mit dem es allerdings seine eigenste Bewandnis hat: Es kommt nicht darauf an, möglichst schnell damit fertig zu werden, sondern möglichst lange darin auszuhalten“ (20). Daß dieses Geständnis die Aporie eher verstärkt als löst, ist klar. Wenn die Hermeneutik Philosophie ist, bleibt sie auf das Allgemeine und Begriffliche angewiesen. Da sie sich aber vom Theoretischen abwenden will, um das jeweilige Dasein zu erreichen, etabliert sie sich außerhalb des Philosophischen. Man wird sich zwar davor

<sup>16</sup> Vgl. C. F. Gethmann: *Philosophie als Vollzug und als Begriff*. a.a.O., 45: „Der Begriff ist ... zwar selbst Vollzug, jedoch nicht *der* Vollzug, den er begreift. Diesen zu begreifenden Vollzug ‚zeigt‘ die Definition lediglich ‚an“.

<sup>17</sup> Martin Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. SS 1920. Zitiert nach Frithjof Rodi: *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit*. In: Diltley-Jahrbuch. 4 (1986/87), 168. Th. Kiesel: *Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers*. a.a.O., 107.



hüten, Heideggers Vorlesungen auf unlösbare Aporien festnageln zu wollen. Heidegger, der sich seiner theoretischen Schwierigkeit bewußt war, hat ja seine Vorlesung nicht veröffentlicht und lange innegehalten, ehe er eine gereifte Abhandlung, *Sein und Zeit*, drucken ließ,<sup>18</sup> die sich ungebrochener zum universalen Anspruch der Philosophie bekannte. Dennoch gibt ein weiterer Satz aus der Vorlesung vom SS 1923 einen Wink über die Richtung, in der eine Lösung der Aporie einer philosophischen Hermeneutik der Faktizität, die sich gegen den Titel einer Philosophie wehrt, zu suchen wäre: „Die Hermeneutik ist selbst nicht Philosophie; sie möchte den heutigen Philosophen lediglich einen bislang in Vergessenheit geratenen Gegenstand zur ‚geneigten Beachtung‘ vorlegen“ (20). Diese Äußerung bringt nämlich die Aporie bis zu dem Punkt, wo sie sich vielleicht aufhebt: Hermeneutik sei zwar nicht Philosophie, nichtsdestoweniger möchte sie doch einen Beitrag zur Philosophie leisten, indem sie den Philosophen einen ‚vergessenen‘ Gegenstand in Erinnerung ruft. Als solcher Beitrag ist die Hermeneutik nolens volens *doch* Philosophie. Wenn sie sich andererseits anti-philosophisch annimmt, bedeutet es nur so viel, daß die Hermeneutik zunächst eine Selbstkritik der Philosophie in die Wege leiten muß (eine Selbstkritik, der nicht anzusehen ist, warum sie mit der Philosophie unvereinbar sein sollte, wurde sie doch von den besten Philosophen – es sei nur an Aristoteles, Kant oder Wittgenstein erinnert – stets geübt). Die Hermeneutik wäre demnach als philosophische Selbstkritik der Philosophie zu bestimmen. Deshalb muß sie die Gestalt einer Destruktion der (bisherigen) Philosophie annehmen. Heidegger spricht es selber ohne Umschweife aus: „Hermeneutik ist Destruktion!“ (105, vgl. auch 48). Destruktion besagt schon 1923, wie später in *Sein und Zeit*: kritischer Abbau der Tradition, insofern ihre Begrifflichkeit den Zugang zu den Sachen versperrt. Die „Erschließung der Verdeckungsgeschichte“ (75) wird somit zu einer „Grundaufgabe der Philosophie“ (wobei man erneut feststellt, daß die Her-

<sup>18</sup> Dies bleibt wahr, auch wenn die Publikationsverzögerung kontingente Gründe hat, wie Theodore Kisiel: *Why the First Draft of Being and Time Was Never Published*. In: *The Journal of the British Society for Phenomenology*. 20 (1989), 3–22, nachweisen konnte. Denn Heidegger, der sein Aristotelesmanuskript auch nicht publiziert hatte, standen wohl andere Publikationsorgane als die Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, für die nach Kisiel die Urfassung von *Sein und Zeit* bestimmt war, zur Verfügung.

meneutik doch Philosophie sein will). Diese Destruktion richtet sich kritisch gegen die „Geschichtslosigkeit der Phänomenologie“ (75), ja der gesamten Metaphysik. Diese geschichtliche Destruktion ist der eigentliche Beitrag der Hermeneutik zur Phänomenologie. Eine solche Destruktion ist naturgemäß ein *Auslegen*, ein notwendig gewordenes Kundtun, weil es hier um die Offenlegung eines Verdeckten geht. Das Verdeckte ist hier nicht zuletzt die Verdeckung selbst und ihre Geschichte.

Wir sind jetzt besser imstande, die systematische Aktualität der Heideggerschen Frühhermeneutik zu ermessen und sie gegen gegenwärtige Strömungen der Hermeneutik abzuheben. Die philosophische Hermeneutik wurde häufig in den siebziger Jahren als Antipode zur Ideologiekritik, in den achtziger Jahren als Widerpart der Destruktion hingestellt. Lauten doch die wesentlichsten Kontroversen der Philosophie seit zwanzig Jahren: Hermeneutik versus Ideologiekritik (Gadamer gegen Habermas), Hermeneutik versus Dekonstruktion (Gadamer und Habermas gegen Derrida). An Heideggers Frühhermeneutik kann man indes erfahren, daß diese Gegensätze zum großen Teil künstlich sind. Wir haben gesehen, daß die Hermeneutik der Faktizität eine ursprüngliche Form der Ideologiekritik darstellt, indem sie sich im Namen eines autonom zu erwerbenden Wachseins gegen die objektivierende Selbstentfremdung des Menschen richtet. Insofern sie die Philosophie einer Selbstkritik unterzieht und die Verdeckungsgeschichte der abendländischen Ontologie aufklärt, kennzeichnet sich schon die Hermeneutik als Destruktion<sup>19</sup> (beide Denkbewegungen gehen ja nicht zufällig auf Heidegger zurück). Hermeneutik der Faktizität, Ideologiekritik und Destruktion bilden noch beim frühen Heidegger eine organische, zusammenhängende Einheit.

## II

Zum Schluß möchten wir noch auf den Titel der Vorlesung vom SS 1923 zurückkommen. Wie man weiß, ist Hermeneutik der Faktizität nur deren Untertitel bzw. in Klammern gesetzter Titel. Der vollstän-

<sup>19</sup> Zum Verständnis des Dekonstruktivismus als Selbstkritik der Philosophie vgl. Ernst Behler: *Nietzsche-Derrida Derrida-Nietzsche*. München 1988.

dige Titel der Vorlesung lautet: „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“. Im Nachwort der Herausgeberin dieser Vorlesung ist zu lesen, daß die Wahl des Titels Ontologie „vage und zufällig“ (113) sei. Ursprünglich hatte Heidegger das Kolleg als Logik angekündigt. Da aber ein Freiburger Kollege auch über Logik lesen wollte, entschloß sich Heidegger nachträglich für einen anderen, wie es scheint, beliebigen Titel: „Na, dann ‚Ontologie‘“ (113).

Diese Anekdote mag stimmen, aber es fragt sich, ob die Wahl eines Terminus wie „Ontologie“ bei Heidegger je „vage und zufällig“ sein kann. Mit dieser Frage möchten wir unser Votum gegen die vielen Heideggerdeutungen einlegen, die das Seinsthema als einen relativen Fremdkörper in Heideggers Fragen ansehen. Dieses störende „Sein“ sei so etwas wie ein unausgewiesener metaphysischer Rest innerhalb der Heideggerschen Philosophie. Die Entdeckung, daß die Seinsfrage in den frühen Freiburger Vorlesungen fehlt, wo einzig und allein von der menschlichen Existenz die Rede ist, hat dieser neuerdings weitverbreiteten Auffassung Antrieb gegeben. In diesem Zusammenhang ist sogar der Verdacht aufgekommen, Heidegger hätte die frühesten Vorlesungen aus der Gesamtausgabe ausschließen wollen,<sup>20</sup> weil in ihnen die Seinsfrage noch nicht gefunden war und sie den Anfang seines Denkweges in einem allzu „existentialistischen“ Licht erscheinen lassen. Heidegger hätte es nämlich vorgezogen, sich in seinen autobiographischen Berichten als von Anfang an reinen Seinsdenker zu stilisieren: seitdem ihm als Gymnasiasten die Seinsfrage in Brentanos Dissertation über Aristoteles begegnet war, hätte er unentwegt über das Sein und die Metaphysik des Aristoteles meditiert. Die frühen Vorlesungen würden uns belehren, daß dem nicht so sei und dies irgendwie ein Gewinn für das Verständnis seiner Philosophie und ihrer „Verdeckungsgeschichte“ bedeute.

An der Selbststilisierung mag etwas daran sein, aber bei welchem Philosophen, ja bei welchem Menschen findet man sie nicht? Wogegen wir uns wehren möchten, ist die Auffassung, derzufolge die Seinsfrage ein unausgewiesener, metaphysischer Fremdling in Heideggers ursprünglichem Fragen sei. Diese Ansicht ist nicht nur bei postmodernen Denkern wie Derrida oder Vattimo anzutreffen, die alles, was nach metaphysischem Rest bei Heidegger aussieht, an den

<sup>20</sup> Vgl. O. Pöggeler: *Heideggers Begegnung mit Dilthey*. a.a.O., 124. ebenso das Folgende 142.

Pranger stellen. Man findet sie zunehmend auch bei den besten phänomenologischen Interpreten Heideggers. Otto Pöggeler wurde schon erwähnt. Auch Klaus Held kann mit Heideggers „argumentativ schwer durchschaubare(r) Wiederaufnahme und Transformation der aristotelischen Seinsfrage“<sup>21</sup> nichts anfangen. Der Hauptanklagepunkt ist der, daß „die Heideggersche Seinsfrage durch außerphänomenologische Gründe, in erster Linie durch die Anknüpfung an Aristoteles angeregt worden ist“. Kurzum: die Seinsfrage, und dies wäre ein gut Heideggersches Argument, sei „unphänomenologisch“.

Demgegenüber erlaubt es uns die jetzt vorliegende Hermeneutik der Faktizität, den phänomenologischen Einsatz der Seinsfrage gleichsam an seiner Quelle wiederzuerkennen. Wir haben gesehen, daß die Hermeneutik der Faktizität philosophisch der Selbstentfremdung des Menschen den Kampf ansagt. Es zeigte sich, daß diese hermeneutische Destruktion nicht selber die faktische Ebene, die sie thematisiert, betritt, da sie als Formalanzeige auf der Höhe des Begriffs verbleibt. Ihre Opposition gilt zuvörderst dem Ungenügen der überlieferten philosophischen Begrifflichkeit hinsichtlich der Faktizität des Menschen. Heidegger meint feststellen zu müssen, daß sich die klassische Selbst- und Wesensauffassung des Menschen nach einer Begrifflichkeit ausrichtet, die auf die Welt der vorhandenen Dinge zugeschnitten ist. Nach diesem Begriffsraster ist ein Ding ein sich gleich bleibendes Wesen, das mit Eigenschaften behaftet ist, die sich objektiv durch ein „indifferentes theoretisches Meinen“ (3) beobachten lassen. Heidegger ist der Ansicht, daß eine solche begriffliche Vorgabe den Zugang zum Dasein, das für sich gerade kein indifferenter Gegenstand sein kann, verlegt (ebd.). Der Hermeneutik der Faktizität geht es also um eine sachangemessenere Auffassungs- und Zugangsweise zum Sein des Menschen.

Ihre Grundthese lautet, daß das Sein des Menschen in der philosophischen Tradition nach dem Sein der vorhandenen Dinge bemessen und bestimmt wurde, als ob der Mensch einfach ein Gegenstand unter anderen wäre, dessen ewige Prädikate einem gleichgültigen theoretischen Betrachten zugänglich sein könnten. Heidegger meint nicht zu Unrecht, daß diese Betrachtungsweise geschichtliche Wur-

<sup>21</sup> Vgl. Klaus Held: *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*. In: A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a.M.: 1988, 132; das folgende Zitat 122.



zeln hat, die in die Grundentscheidungen der griechischen Ontologie bei Platon und Parmenides zurückreichen. Die Auffassung des Seins als beständiger Anwesenheit, die sich einem standpunktfreien *voeiv* darbieten soll, liegt in der Tat der griechischen Ontologie zugrunde. Heidegger hat ferner auf einleuchtende Weise deren Fortwirken bis hin zur Phänomenologie seines Lehrers Husserl an den Tag gebracht. Rein phänomenologisch fragt er sich nun, ob dieser ontologische Vorgriff der Sache selbst, hier dem faktischen Menschen, adäquat ist. Dies ist der präzise Sinn der Husserlkritik (deren Versäumen der Seinsfrage) sowie des notwendigen Rückganges auf Aristoteles und die Griechen, da ja die begrifflichen Hauptentscheidungen der Metaphysik dort fielen.

Heideggers Stellung der Seinsfrage ist keineswegs die unkritische Wiederaufnahme einer scholastisch geronnenen Frage, wie Held suggeriert, sondern eine äußerst kritische Auseinandersetzung mit den unreflektierten, unphänomenologischen Voraussetzungen der Phänomenologie und der philosophischen Tradition. Nach dem Sein zu fragen, dies lehrt die Vorlesung von 1923, bedeutet nicht, aristotelisch nach dem einheitlichen Sinn des Wahrseins, Eigenschaftseins und Möglichseins zu fragen, sondern nach dem angemessenen Zugang zum Sein des Daseins, der dessen Faktizität, seiner Existenz als jeweiliger, gerecht wird.

Man mißversteht Heidegger völlig, wenn man dies für eine unphänomenologische, seinen eigenen Intuitionen über die Existenz gar fremde und künstliche Fragestellung hält. Die Vorlesung vom SS 1923 zeugt vom Gegenteil. Wiederholt gibt sie zu erkennen, daß es Aufgabe der hermeneutischen Untersuchung sei, je eigenes Dasein „im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden“, „auf seinen Seinscharakter“ (16, u. ö.) hin zu befragen. Dringlichstes philosophisches Anliegen der Hermeneutik der Faktizität ist es infolgedessen, diesen spezifischen „Seinscharakter“ des Daseins herauszuarbeiten und gegen die klassische, unreflektierte, ungeschichtliche Seinsauffassung der Tradition abzuheben.

Die Aktualität der Heideggerschen Frühhermeneutik liegt nicht zuletzt darin, daß sie in dieser Frage- und Frontstellung den eigentlichen Ursprungsquell der Seinsfrage gewahren läßt. Die „Ontologie“ ist nicht unvermittelt einer ursprünglich existenzialgerichteten Hermeneutik, die ohne Seinsfrage phänomenologischer war, aufge-

pfropft worden. Konsequent gedacht gehören Hermeneutik und Ontologie aufs engste zusammen. Hermeneutik als Destruktion gilt den ontologischen Grundentscheidungen der Metaphysik. Diese Zusammengehörigkeit signalisiert glücklich der Doppeltitel „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“, aus dem letztlich *Sein und Zeit* erwuchs. Es mag sein, daß Heidegger in diesem Semester über „Logik“ hätte lesen wollen, denn das Kundtun des *Logos* hätte auch den kritischen Nagel seiner Hermeneutik auf den Kopf getroffen. Daß er aber schließlich auf den Titel „Ontologie“ kam, während doch eine Reihe anderer Titel zur Verfügung standen, ist sicherlich weder „vage“ noch „zufällig“.

RUDOLF ADAM MAKKREEL

## Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens:

### Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt

Heideggers Vorlesungen gleich nach dem ersten Weltkrieg lassen es noch unsicher erscheinen, ob die phänomenologische Philosophie eine Urwissenschaft oder gar keine Wissenschaft ist. Sicher ist nur, daß sie keine strenge, theoretische Wissenschaft im Sinne Husserls sein soll. Die Phänomenologie wird in die Richtung des historischen Verstehens als eine Hermeneutik der Faktizität umgedeutet. Im Sinne Diltheys soll das faktische Leben aus sich selbst gedeutet werden, um seine innere Artikulation auszulegen. In seiner Vorlesung *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (WS 1921/22) spricht Heidegger so über die Grundkategorien des Lebens: „sie sind in ursprünglicher Weise *im Leben selbst am Leben*; ... Sie haben ihre eigene Zugangsweise ... in der das *Leben zu sich selbst kommt*.“<sup>1</sup> Diese Sätze erinnern uns an Diltheys Satz „Leben erfaßt hier Leben“<sup>2</sup> innerhalb seiner Charakterisierung des geisteswissenschaftlichen Verstehens.

Die Aufsätze von Gadamer, Kisiel, Pöggeler und Rodi im 4. Band des *Dilthey-Jahrbuchs* haben schon gezeigt, daß Diltheys Einfluß auf Heidegger viel größer ist als bisher angenommen wurde, wenn man *Sein und Zeit* zusammen mit seiner Vorgeschichte betrachtet. In *Sein und Zeit* wird Diltheys Lebensphilosophie hauptsächlich als eine „geisteswissenschaftliche Psychologie“ gekennzeichnet. Heidegger bezieht sich auch kurz auf *Das Erlebnis und die Dichtung*, wo Dilthey „die Begrenzung unserer Existenz durch den Tod“ als „ent-

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. (PhI). In: *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*. Bd 61. Frankfurt a.M. 1985. 88.

<sup>2</sup> Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Bd 7. Stuttgart und Göttingen 1962. 136.

scheidend für unser Verständnis ... des Lebens“ hält.<sup>3</sup> Von den anderen Schriften Diltheys sind für Heidegger in *Sein und Zeit* die *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt* und der Briefwechsel mit dem Grafen Yorck interessant. Diltheys Hauptwerke werden nicht weiter erwähnt.

Die Vorgeschichte von *Sein und Zeit* zeigt jedoch, daß Dilthey für Heidegger „eine ausgezeichnete Stellung innerhalb der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ innehat, weil er in den historischen Wissenschaften „die Wirklichkeit selbst“ hervorhob. Dilthey versuchte, „rein aus den Sachen selbst zu philosophieren“.<sup>4</sup> Um diese wichtige Seite von Diltheys Philosophie zu würdigen, muß Diltheys *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* in den Vordergrund gestellt werden. In der Vorlesung *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (SS 1919) erwähnt Heidegger diesen Titel zwar nicht als Titel, gebraucht aber diese Formulierung. Heidegger zitiert Diltheys Behauptung in der *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, daß das historische Bewußtsein in der Selbstbesinnung gründen muß. Nur durch solche Selbstbesinnung, schreibt Heidegger, „lassen sich Prinzipien und Sätze gewinnen, die dem Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften Fundament geben.“<sup>5</sup> In seinen zehn Kasseler Vorträgen im Jahre 1925 über *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der Kampf um eine historische Weltanschauung* erwähnt Heidegger zwar Diltheys Aufbau-Abhandlung, aber diese Abhandlung scheint am stärksten die Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920) beeinflusst zu haben. Hier findet man die wichtigsten Diltheyschen Begriffe wie Erlebnis, Lebenserfahrung, Erlebniszusammenhang, Wirkungszusammenhang, Bedeutsamkeit, und Faktizität. In Diltheys Aufbau-Abhandlung wurde der statische Terminus „Strukturzusammenhang“ durch den mehr dynamischen „Wirkungszusammenhang“ ersetzt und Heidegger macht deutlich, daß er diesen neuen Begriff als den Grundbegriff der Geisteswissenschaften anerkennt. Er schreibt: „Lebenswirklichkeit charakterisiert also 1.

<sup>3</sup> Zitiert nach Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967. 249.

<sup>4</sup> Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. (SS 1925). In: *Gesamtausgabe*. Bd 20. Frankfurt a.M. 1979. 20.

<sup>5</sup> Martin Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*. (ZBP). In: *Gesamtausgabe*. Bd 56/57. Frankfurt a.M. 1987. 164 f.



als Wirkungszusammenhang (nicht logisch, etc.) 2. es ist historischer Zusammenhang und steht in Entwicklung 3. in sich selbst innere Artikulation und Rationalität: also in sich selbst und aus sich selbst interpretierbar; so daß man nicht über das Leben hinaus muß.“<sup>6</sup>

In seinen *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* hat Dilthey eine Unterscheidung zwischen gegenständlichem Auffassen und gegenständlichem Haben gemacht. Das Haben bezieht sich auf die „Lage des Subjektes“<sup>7</sup> und muß richtig beschrieben werden, so daß der geisteswissenschaftliche Aufbau der geschichtlichen Welt zustande kommen kann. Dilthey sprach auch von einem Innwerden, wodurch wir die äußere Realität besitzen oder haben, ehe wir sie als gegenständlich vorstellen. Es gibt eine Bewußtheit, die noch kein erkenntnismäßiges Bewußtsein des Seins ist. In ähnlicher Weise spricht Heidegger in *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* über eine ursprüngliche Selbstwelt, die als eine „Weise des Habens“<sup>8</sup> sich offenbart. Heidegger schreibt: „Die Mit-, Um- und Selbstwelt sind keine Seinsbereiche, sind nicht bestimmt durch eine erkenntnismäßige Folge, sondern erhalten ihren Sinn durch die Faktizität des Daseins und des Wie der Bekümmernung. Die Weise des Habens und Erfahrens sind Modifikationen der selbstweltlichen Bekümmernung.“ Diese Selbstwelt, die wir ursprünglich haben können, soll weder mit einem wissenschaftlichen Seinsbereich, noch mit dem erkenntnistheoretischen Ich gleichgesetzt werden.<sup>9</sup> Das Ich ist lediglich ein theoretischer Bezugspunkt, wodurch die Selbstwelt transzendental oder psychisch beschrieben werden kann. Die Selbstwelt kann nur geschichtlich verstanden werden, nämlich durch ein geschichtliches „Gehabtwerden“.<sup>10</sup> Heidegger ersetzt Diltheys Innwerden durch ein Gehabtwerden.

Heideggers Auslegung des Sinnzusammenhangs der Geschichte macht auch deutlich, wie er sich von Dilthey distanziert. Diltheys geistesgeschichtlicher *Aufbau der geschichtlichen Welt aus Lebens-*

<sup>6</sup> Martin Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. (PhAA). Nachschrift von Franz-Jos. Brecht, den 26. Juli 1920. Für die Möglichkeit zur Benutzung dieser Vorlesungsnachschrift danke ich dem deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar.

<sup>7</sup> W. Dilthey; *Gesammelte Schriften*. Bd 7. a.a.O., 50.

<sup>8</sup> PhAA, den 26. Juli 1920; dort auch das folgende Zitat.

<sup>9</sup> siehe auch PhI 94.

<sup>10</sup> PhAA, den 10. Juli 1920; dort auch das Folgende.

*bezügen* wird zu einem kritischen *Abbau der geschichtlichen Welt in den Bezugssinn des Lebens* verkehrt. „Geschichte als objektive Seinsganzheit des Gewordenen“ muß auf ein ursprüngliches Gehabtwerden des Lebens zurückbezogen werden. Selbst die wissenschaftliche Geschichte, die „bezugsfrei“ zu sein scheint, hat einen Bezug zu einem idealen Subjekt oder Ich. Für Heidegger kann die Geschichte nur philosophische Bedeutsamkeit haben, insoweit der Bezugspunkt des Ich im Bezugssinn der Selbstwelt der Lebenserfahrung gründet.

Diltheys Rede von „Lebensbezügen“ spielt darauf an, daß unsere Erlebnisse immer auf die Welt gerichtet sind. Dilthey schreibt: „Lebensbezüge gehen von mir nach allen Seiten ... Die einen beglücken mich, erweitern mein Dasein, vermehren meine Kraft, die anderen üben einen Druck auf mich und schränken mich ein.“<sup>11</sup> Für Heidegger geben solche gefühlte Lebensbezüge nur formale Hauptrichtungen an. Es kommt darauf an, den Sinnzusammenhang „zu artikulieren nach Richtung des Bezugssinns“<sup>12</sup> und dann weiter zwischen Vollzugssinn und Gehaltssinn zu unterscheiden. Die „formale Anzeige“ des Bezugssinns genügt nicht und muß entweder in einen Vollzugssinn oder in einen Gehaltssinn erweitert werden. Nur durch den Vollzugssinn können wir den Bezugssinn wirklich verstehen und haben. Ich zitiere Heidegger: „Es wird verständlich, was mit dem *Haben* eines Bezugs gemeint ist; nichts anderes als der aktuelle Vollzug dieses Bezugs.“ Der Gehaltssinn seinerseits ist der Bezugssinn, wie er in Begriffen und Urteilen ausgedrückt wird. Wir können jetzt den Vorlesungstitel *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* auf Heideggers Unterscheidung zwischen Vollzugssinn und Gehaltssinn beziehen. Der Vollzugssinn gibt eine Anschauung des Sinnzusammenhangs des Lebens; der Gehaltssinn aber nur einen begrifflichen Ausdruck. Eine phänomenologische Lebensphilosophie darf sich weder mit einer Beschreibung der faktischen Lebensbezüge noch mit dem begrifflichen Ausdruck des Gehaltssinns begnügen, sondern ist auf eine Anschauung des Ursprungsgebiets der Selbstwelt gerichtet. Heidegger, der den Vollzugssinn des Lebens durch einen sinngenetischen Abbau der geschichtlichen Welt sucht, kritisiert Diltheys Hermeneutik, die den Gehaltssinn des Lebens durch einen ausdrücklichen Aufbau der geschichtlichen Welt dar-

<sup>11</sup> W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Bd 8. Stuttgart und Göttingen 1960. 78 f.

<sup>12</sup> *PhAA*, den 10. Juni 1920; dort auch die folgenden Zitate.

stellt. In *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20) spricht Heidegger über eine „Diahermeneutik“, die nicht eine „Dialektik im Sinne des logischen Gegeneinandersetzens“ ist, sondern „ein anschauliches Mitlaufen zwischen den Sinnbezügen“ des Lebens gibt.<sup>13</sup> Durch eine solche Diahermeneutik ist es möglich, Vollzugs-sinn und Gehaltssinn zu verbinden. Beide Richtungen des Verstehens – der „vorgriffsgebundene“<sup>14</sup> phänomenologische Abbau und der begriffsgebundene Aufbau – können als Teile einer Diahermeneutik betrachtet werden. Aber es ist deutlich, daß Heidegger die abbauende Richtung bevorzugt, weil sie ursprünglicher ist. Abbau oder phänomenologische Destruktion ermöglicht die Vertiefung des Bezugssinns des Lebens in einen inneren Vollzugssinn. Der Gehaltssinn ist ein abgeleiteter Sinn und hat die äußere Gestalt eines Ausdrucks – er ist die Explizierung einer Anschauung, und hat schon etwas Starres und Unlebendiges.

In Diltheys Hermeneutik waren die drei Kategorien Erlebnis, Ausdruck und Verstehen zentral. Erlebnis gibt noch kein Verständnis, sondern muß durch Ausdrücke vermittelt werden, um verstanden zu werden. Darum schreibt Heidegger: „bei Dilthey wird nur das verstanden aus dem Verständniszusammenhang des Lebens, was objektiviert ist. Das Leben muß sich selbst objektiv haben, sofern es verstehbar sein soll.“<sup>15</sup> Heidegger kritisiert Diltheys Betonung von Erlebnisausdrücken wegen ihrer Tendenz zum Gestalthaften. Diltheys Wirkungszusammenhänge der geschichtlichen Welt sind zwar dynamisch gedacht, aber ihre Beschreibungen sind auf Zustände bezogen und betonen Gehalt und Gestalt. Hier sieht man schon die spätere Kritik in *Sein und Zeit*, daß Dilthey die Geschichte noch zu ästhetisch und okularisch behandelt, obgleich diese Behandlung eigentlich gegen Diltheys eigene Absicht läuft. Wie Yorck Dilthey schrieb: „Ihr Begriff von Geschichte ist doch der eines Kräftekonnexes, von Krafteinheiten, auf welche die Kategorie: Gestalt nur übertragener Maßen anwendbar sein sollte.“<sup>16</sup> Obwohl sich Dilthey auf

<sup>13</sup> Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Nachschrift von Franz-Jos. Brecht, den 27. Januar 1920. Für die Benutzungsmöglichkeit dieser Vorlesungsnachschrift danke ich dem Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar.

<sup>14</sup> PhAA, den 20. Mai 1920.

<sup>15</sup> siehe PhAA, den 26. Juli 1920; dort auch das Folgende.

<sup>16</sup> Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897. Halle (Saale) 1923. 193.

Ausdrücke für die Bestimmung unseres Verständnis des Lebens verlassen mußte, wußte er, daß die Bestimmung nur teilweise erfolgreich sein kann. Obzwar die Bedeutsamkeit unseres Lebens immer bestimmt-unbestimmt bleiben muß, versuchte Dilthey seine philosophische Lebensauslegung in Bezug zu den Methoden der Geisteswissenschaften und den Problemen der Weltanschauungslehre zu setzen. Das bedeutet, daß wir innerhalb einiger Grenzen ein besseres Verständnis des Lebens, oder wenigstens eine sichere Lebensführung haben können. Heidegger seinerseits entscheidet in *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920), daß Philosophie „weder Wissenschaft noch Weltanschauungslehre sein kann.“<sup>17</sup> „Das Philosophieren liegt *vor* dem Umschlag in theoretische Einstellungen“ und ist darum vorwissenschaftlich. „Die Philosophie aber hat ebensowenig Weltanschauung zu geben ... Sie ist nicht bestimmt, eine Zeit zu retten, zu führen ...“ Ganz anders als 1933 meint Heidegger nun und im WS 1921/22, daß echte Philosophen keine „Führerallüren“ haben.<sup>18</sup> Philosophie braucht keine Weltanschauung auszuarbeiten, sondern sie pflegt die „Beunruhigung des eigenen Daseins“, woraus „die Tendenz auf Weltanschauung“ erst entspringt.<sup>19</sup> Diese Beunruhigung im Herzen des Lebens, die wir gerne verdrängen, soll erneuert werden, so daß wir das ursprüngliche Motiv der Philosophie beibehalten können. Es ist nötig Weltanschauungen abzubauen, um den wissenschaftlichen Drang zur Sicherheit zu zerstören. Eine Weltanschauung ist schon ein öffentlicher Ausdruck einer phänomenologischen Anschauung des Lebens und kann darum nicht echt philosophisch sein. Die Philosophie befragt die Anschauung, nicht den Ausdruck. Heidegger schreibt: „Die Frage der Anschauung ist die nach dem Wie der philosophischen Erfahrung, die Frage des Ausdrucks die nach der Art und Weise des Explizierens des im Wie Gegebenen.“

Die Entwicklung von Diltheys hermeneutischem Standpunkt machte es immer klarer, daß das Verstehen nie direkt in Erlebnis oder Anschauung gegeben ist. Das Verstehen wird immer durch Ausdrücke vermittelt und braucht darum eine Art Auslegung und Rekonstruktion des Vorhergegebenen. Heidegger dagegen sucht

<sup>17</sup> *PhAA*, den 26. Juli 1920; dort auch das Folgende.

<sup>18</sup> *PhI*, 69.

<sup>19</sup> *PhAA*, den 26. Juli 1920; dort auch das Folgende.



eine Destruktion des faktisch Gegebenen, um eine unmittelbare Anschauung des Ursprungs des Lebens zu ermöglichen. Die faktische Lebenserfahrung muß auf eine Grunderfahrung einer „Selbstwelt“ zurückbezogen werden.

In der Vorlesung *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (WS 1921/22) spricht Heidegger nicht mehr über eine vorgriffliche philosophische Anschauung, sondern über vorgriffliche philosophische Definitionen. Die Anschauung von einer ursprünglichen Beunruhigung des Lebens wird ersetzt durch die Definition, daß das Leben als Sorgen zu interpretieren ist. Diese Definition soll nur anzeigend, nicht anschaulich sein. „Als anzeigende ist die Definition als eine solche zugleich charakterisiert, die den zu bestimmenden Gegenstand gerade nicht voll und eigentlich gibt, sondern nur anzeigt, als echt anzeigend aber gerade prinzipiell vorgibt.“<sup>20</sup> Eine philosophische Anschauung soll seinen Gegenstand geben; eine philosophische Definition soll ihn nur vorgeben. Die „existenziell formal-anzeigende“ Definition des Lebens als Sorgen gibt keine abbauende Anschauung, sondern eine „vorbauende“ „Ansatzrichtung“. Heideggers Unterscheidung zwischen Bezugssinn, Gehaltssinn und Vollzugssinn wird dann wieder eingeführt, jedoch in einer anderen Form. Die formal-anzeigende Definition zeigt den Bezugssinn des Lebens. Als besorgt ist das Leben schon auf die Welt bezogen. Sorge ist die ursprüngliche Kundgebung der Intentionalität des Lebens und deutet den Bezugssinn des Lebens als das Sein der Welt. Sorge bezieht sich auf das Seiende als Sein. Der Gehaltssinn des Lebens dagegen bezieht sich auf die Welt als Erkenntnisgegenstand. Diese zweite Art des Sinnes bestimmt die Welt als Inbegriff des Seienden. Heidegger schreibt über die prinzipielle Definition: „ihr Gehalt ist dann eigentlich gehabt, verstanden, wenn das Prinzip für das den-Gehalt-Haben und Verstehen als Prinzip relevant ist. Der Gehalt der Definition ist bestimmt als erkennendes Verhalten zu.“ Sorge als das existenzielle Verhalten von Leben zum Sein der Welt wird durch den Gehaltssinn als erkennendes Haben der Welt expliziert. Das Haben des Verstehens, das in der Vorlesung über Anschauung und Ausdruck mit dem Vollzugssinn gleichgesetzt wurde, ist jetzt mit dem Gehaltssinn identifiziert. Der Vollzugssinn geht dem Gehaltssinn

<sup>20</sup> *PhI*, 32. die folgenden Zitate dort 120/33; 58; 59 f; 60; 61; 60.

nicht mehr voraus, sondern vollzieht den Gehaltssinn als „das Sein des Habens“. Nur der Vollzugssinn kann den existenziellen Bezugssinn des Lebens zum Sein der Welt und den Gehaltssinn des erkennenden Welthabens zum Seienden in einem Seinssinn verbinden. Das Anzeigende des Bezugssinnes und das Haben des Gehaltssinnes werden in dem Vollzugssinn angeeignet als „das Sein des Habens des erkennenden Verhaltens zum Seienden als Sein“. Das Sein, das im Bezugssinn nur formal angezeigt ist und im Gehaltssinn verloren geht, wird nun im Vollzugssinn als „der Seinssinn des Habens des Verhaltens“ konkret angeeignet. „Entscheidend“ sagt Heidegger, „ist also das *Sein des Vollzugs* (Zeitigung, das Historische).“

Hier sehen wir den Übergang vom Verstehen als unmittelbares anschauendes Haben zum Verstehen als Seinsverständnis, das durch das Haben vermittelt wird. Als Heidegger in den Kasseler Vorträgen über Dilthey von 1925 das Problem der Anschauung noch einmal behandelte, machte er es klarer als vorher, daß die „kategoriale“ nicht die „sinnliche Anschauung ist“.<sup>21</sup> Kategoriale oder begriffliche Anschauung darf jedoch nicht mehr auf den Vollzugssinn, sondern nur auf den Gehaltssinn bezogen werden. Im Blick auf *Sein und Zeit* wird schon erkennbar, daß die Unterscheidung zwischen kategorialer und sinnlicher Anschauung philosophisch unwichtig ist. Beide Arten der Anschauung können nur das Vorhandene vergegenwärtigen. Der endgültige Vollzugssinn, der philosophisches Verständnis der Realität schafft, enthält keine Anschauung mehr, sondern ist eine Auslegung der Welt in ihrem Seinssinn oder „Zeitigungssinn“.<sup>22</sup> Mit dieser Verbindung von Sein und Zeitigung in den *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* sehen wir vielleicht die erste Fassung von Heideggers Einsicht, daß das Leben als Sorge seinen vollen Sinn nur durch eine Auslegung der Zeit haben kann. In der Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (SS 1923) hören wir zum ersten Mal, daß „die Zeitlichkeit ... keine Kategorie, son-

<sup>21</sup> Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der Kampf um eine historische Weltanschauung (Nachschrift von Walter Bröcker), 14. Für eine ausführliche Behandlung dieser Vorträge und für die Geschichte ihrer maschinenschriftlichen Fassung von Herbert Marcuse siehe Frithjof Rodi: *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von ‚Sein und Zeit‘*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925). In: *Dilthey-Jahrbuch*. 4 (1986/87), 161–177.

<sup>22</sup> *PhI*, 31.

dern ein Existenzial“ ist.<sup>23</sup> Aber es ist noch nicht klar, daß Existenziale transzendental sind. Die Behauptung in *Sein und Zeit*, daß die Zeit der transzendente Horizont der Frage nach dem Sein ist,<sup>24</sup> überrascht im Blick auf die Vorgeschichte von *Sein und Zeit*. Schon in *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) hat Heidegger sich gegen transzendente Philosophie ausgesprochen. Zur Frage „Hat der (kritische) Realismus recht oder die Transzendentalphilosophie, Aristoteles oder Kant?“ antwortet Heidegger selbst: „Hinsichtlich der Weite der Fragestellung ist der kritische Realismus überlegen.“<sup>25</sup> Aber es sind besonders die Ausprägungen der Transzendentalphilosophie im neukantischen „Idealismus der Marburger Schule“ und in der transzendentalen Wertphilosophie von Windelband und Rickert, die abgelehnt werden. Daß ein tieferes Verständnis von der transzendentalen Fragestellung für Heidegger möglich war, zeigt sein neues Interesse an Kants transzendentaler Einbildungskraft in *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927–28). Aber schon in der Vorlesung *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926) sehen wir, daß Heidegger „transzendental“ in einem nicht nur Kantischen Sinne benutzt. „Alle Bestimmungen, die ein Seiendes übersteigen, nennt man transcendentia. Philosophische Sätze, die vom Sein als solchem handeln, sind Aussagen von transcendentia, sind veritates transcendentales. In der Kritik der reinen Vernunft spielt die veritas transcendentalis noch eine gewisse Rolle, obwohl nicht mehr zum reinen Austrag gebracht.“<sup>26</sup> Insoweit die sich 1929 anbahnende Kehre sich wieder gegen die transzendente Fragestellung wendet, kann man mit Kisiel von einer „Rückkehr zu dem Nullpunkt im Kriegsnotsemester 1919“<sup>27</sup> reden. Aber es ist eine Rückkehr mit einer Differenz.

Heidegger geht nicht zurück zu einer Selbstwelt, die durch ein anschauendes Gehabtwerden besessen wird. Das Geschehenlassen

<sup>23</sup> Martin Heidegger: *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität). In: *Gesamtausgabe*. Bd 63. Frankfurt a.M. 1988. 31.

<sup>24</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 39.

<sup>25</sup> ZBP, 78, 84; zum folgenden vgl. dort 77, 128.

<sup>26</sup> Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Nachschrift von Hermann Mörchen. 3.

<sup>27</sup> Theodore Kisiel: *Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers*. In: *Dilthey-Jahrbuch*. 4 (1986–1987), 119.

des Geschehens des Daseins braucht keine vorsprachliche Anschauung mehr, sondern ein Hören auf die Sprache, wie das durch spätere Aufsätze in *Unterwegs zur Sprache* (1959) hervorgehoben wird.<sup>28</sup> Das Seinsgeschick kann nicht durch ein anschauendes Haben verstanden werden. Der Übergang, den wir verfolgt haben vom Vollzugssinn als einem anschauenden Haben des Ursprungs des Lebens zum Vollzugssinn als einer Auslegung des Seinssinns der Lebenbezüge, braucht durch die Kehre nicht rückgängig gemacht zu werden und soll es auch nicht.

<sup>28</sup> Manfred Riedel hat gezeigt, daß Heidegger bereits 1919 das Motiv des Hörens benutzt, obwohl nicht als gehorsames Zuhören, sondern als kritisches Heraushören. In der Vorlesung *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* schreibt Heidegger: „Kritik ist positives Heraushören der echten Motivationen“ (ZBP, 126). (Siehe Manfred Riedel: *Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik: Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl*. In: *Festschrift für G. Funke*. Bonn 1989. 1). Aber die Kritik, die Heidegger dort als Heraushören charakterisiert, ist Kritik von philosophischen Sätzen. Gleich danach schreibt Heidegger, daß die „phänomenologische Kritik“ des Lebens „das Sehen und Zum-Sehen-Bringen der echten, wahrhaften Ursprünge“ als Ziel hat (ZBP, 127). Hier dient das kritische Hören noch dem anschaulichen Sehen.



## Ontologie oder Hermeneutik?

Georg Mischs Vermittlungsversuch in der Auseinandersetzung  
zwischen Heidegger und Dilthey

In der Einstellung Georg Mischs gegenüber Heidegger fand die spezifische Haltung zur Natur der Philosophie ihren Ausdruck, die in Diltheys Lebensphilosophie entstanden ist, und die den historischen Blickpunkt mit dem systematischen verknüpft. Deshalb liegt es Misch fern, einzelne philosophische Richtungen und Schulen einander scharf entgegensetzen, vielmehr begreift er sie in ihrer Einstellung zu einer gemeinsamen Sache der Philosophie. Auch Heidegger teilt die Ansicht Yorck von Wartenburgs, daß „die Trennung zwischen systematischer Philosophie und historischer Darstellung dem Wesen nach unrichtig ist.“<sup>1</sup> Aus dieser Auffassung der Philosophie, die den Bestrebungen nach Einschließung der Wahrheit in ein System fremd bleibt, schöpft Misch den „Versöhnungsgeist“, also eine konziliante Haltung. In seinem Versuch, die phänomenologische Richtung mit der Lebensphilosophie zu konfrontieren,<sup>2</sup> kann es nicht darum gehen, diese Richtungen entgegensetzen, auch nicht darum, das Erbe Diltheys eifersüchtig zu verteidigen. Es geht Misch vielmehr um „eine gemeinsame Sache“ (M 3) und darum, „zu einem gründlichen Einverständnis zu gelangen ... wo das Bewußtsein der Gemeinsamkeit wirkt“. Es handelt sich um eine schwierige Verständigung, nicht dagegen um das Erstreiten von Recht und Unrecht der Schulen, wobei man das Wissen um die Unmöglichkeit einer Verständigung ohne Kampf nicht aus den Augen verlieren darf.

<sup>1</sup> *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877–1897.* Halle (Saale) 1923. 251; hier zitiert nach *Martin Heidegger: Sein und Zeit.* Tübingen 1963. 402.

<sup>2</sup> *Georg Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie.* Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl. Bonn 1930; im Text zitiert: M (mit Seitenangabe).

Mischs Philosophieren mit Dilthey, wie auch sein scharfsinniger Einblick in das philosophische Unternehmen Heideggers, mit dem er prinzipiell sympathisiert, zeigt uns Misch als einen Vermittler, als einen ungewöhnlich subtilen Analytiker, der nicht nur die Tendenzen von Diltheys Lebensphilosophie zur größeren Deutlichkeit entwickelt – Präzision erscheint erst in der Generation nach dem Genie –, sondern auch Intentionen Heideggers hervortreten läßt, um eine Gemeinsamkeit der Ziele der beiden Philosophen bei aller Verschiedenheit ihrer Wege zu schildern. Misch ist somit ein zuverlässiger Vermittler zwischen zwei Tendenzen, ein versöhnender Freund, der auf das Recht eines eigenen Standpunktes verzichtet, angesichts der großen Aufgabe der Gegenwartsphilosophie, sich in ihrer gemeinsamen Sache wiederzufinden – in der Sache der Begründung der Philosophie.

Das Auftreten Heideggers in der Philosophie nimmt Misch nicht als „Modeerscheinung“ oder „Zeitausdruck“ hin; auch ist für ihn Heidegger nicht von der Art eines „Hauptvertreters der deutschen Philosophie“. Er ist aus anderem, altem Holz geschnitzt“ (M 2), aus dem Holz des ewigen metaphysischen Bewußtseins. Heidegger gehe es vor allem um die Sache der Erneuerung der Philosophie, um ihre Methode. Misch betrachtet sein Denken nicht als ein endgültiges Ergebnis, das man anderen Ergebnissen entgegensetzen könnte, sondern ihn interessiert vor allem die lebendige Bewegung des Philosophierens, das Unterwegs-sein des Denkens. Es geht somit nicht darum, sagen zu können, man habe den Weg entdeckt, auf dem die Philosophie den Rang einer evidenten Wissenschaft erreichen könnte, sondern es geht um eine gemeinsame Aufgabe, sich auf diesem Wege zusammenzufinden. Zu diesem Zweck muß Misch jedoch eine kritische Arbeit durchführen, in deren Verlauf seine eigene Konzeption entsteht.

Es ist hier nicht mein Ziel, alle Fäden und Kontexte aufzuzeigen, in denen sich Misch als Lebensphilosoph an Heidegger wendet. Ich belasse es bei denen, die der Sicht auf das gegenseitige Verhältnis zwischen Lebensphilosophie und Hermeneutik des Daseins folgen.

Den Titel von Heideggers Hauptwerk, *Sein und Zeit*,<sup>3</sup> kann man als Ankündigung eines Unternehmens auslegen, wenn man darin die

<sup>3</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963; im Text zitiert: SuZ (mit Seitenangabe).

Rolle des Wortes „und“ erkennt. In der bisherigen Tradition der *philosophia prima sive ontologia* wurde das Sein nicht mit der Zeit in Beziehung gebracht. Wenn Heidegger Sein und Zeit nebeneinander stellt, wenn er das Sein aus der Perspektive der Zeit versteht, reiht er sich zugleich in die Kritik an der traditionellen Ontologie ein, die der von der Lebensphilosophie durchgeführten ähnelt. – Rufen wir Dilthey in Erinnerung: „Im Leben ist als erste kategoriale Bestimmung desselben, grundlegend für alle anderen, die Zeitlichkeit enthalten“.<sup>4</sup> Die Zeit mit dem Sein zusammengestellt, hört auf, eine Erscheinung unter anderen zu sein und erweist sich als Ur-erscheinung, als ein „transzendentaler Horizont der Frage nach dem Sein“. Die ontologische Tradition wird im Titel mit einem lebensphilosophischen Ansatz konfrontiert.

Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß Heidegger die traditionelle Ontologie durch die Annahme eines lebensphilosophischen Standpunktes reformieren will. Trotz der Bedeutung, die er ihr zusprach, ist sie in seinen Augen mit einem grundsätzlichen Mangel behaftet: sie „läßt das Leben im Zustand einer ontologischen Indifferenz“. Für philosophisch bedeutsam in Diltheys Werk hält Heidegger die Tatsache, daß er „unterwegs war zur Frage nach dem Leben“ (SuZ 46); er nimmt bei ihm eine elementare Unruhe in bezug auf ein Ziel wahr: „das Leben zum philosophischen Verständnis zu bringen, und diesem Verstehen aus dem Leben selbst ein hermeneutisches Fundament zu sichern“ (SuZ 398). Dies ist die Aufgabe, die Dilthey der ganzen philosophischen Generation stellt. Heidegger meint, diese Aufgabe bestehe unter anderem darin, das von Dilthey im Zustand der ontologischen Indifferenz belassene Leben zum fundamentalen Gegenstand der Philosophie zu machen. Deshalb lehnt Heidegger den Begriff des Lebens ab und rückt an seine Stelle den Begriff „Dasein“. Die Lebensphilosophie als Lebenshermeneutik wird bei ihm zur existenziellen Daseinsanalytik. Diese ist wiederum kein Ziel an sich. Heidegger strebt nämlich nicht den Aufbau einer philosophischen Anthropologie an, sondern er will die Frage nach dem Sinn des Seins beantworten. Trotz der Annäherung an die lebensphilosophische Weise, die traditionelle Ontologie in Frage zu stellen, geht es Heidegger um eine Erneuerung der *philosophia prima*.

<sup>4</sup> Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Bd 7. Stuttgart und Göttingen 1962. 192.

Misch faßt diese Situation folgendermaßen: Heidegger akzeptiert zwar die Lebensphilosophie, doch behält er die Ontologie als Ziel. Für Misch selbst hören Lebensphilosophie und Ontologie nicht auf, gegensätzliche und gegeneinander kämpfende Tendenzen zu sein (trotz der Aussage Heideggers, daß „die philosophische Tendenz Diltheys auf eine Ontologie des Lebens zielte“, SuZ 249). Wenn aber ein Philosoph auftritt, der die lebensphilosophische Problemstellung akzeptiert und sich selbst zugleich für einen Erneuerer der Metaphysik hält – sieht Misch seinen Bemühungen mit größtem Interesse zu. An diesem philosophischen Versuch beunruhigt Misch die Verknüpfung des existentiellen Ausgangspunktes mit der Ausrichtung auf die fundamentale Ontologie.

Da wird Dasein von Heidegger als eine Sonderform des Seins aufgefaßt, als „Wie des Seins“, dessen Idee alle möglichen Formen des Seins umfaßt. In dieser Annahme der Einheit des Seins in all seinen Formen ist der metaphysische Impuls präsent. Zum Verstehen des Seins will Heidegger durch die Analyse des Daseins gelangen, das immer schon von einem Seinsverständnis geprägt ist. Hier meldet sich Misch mit seinen Bedenken: kann man das, worum es sich beim existentiellen Fragen handelt, mit dem Wort „Sein“ ausdrücken, das der Theorie entstammt? Wenn wir die Frage danach stellen, was das Sein unseres Daseins ist, dann meinen wir das Nächste und zugleich Entfernteste, das Selbstverständliche und Unfaßbare miteinander. Heidegger stellt jedoch die Frage nicht auf diese unmittelbare, existentielle – oder – wie wir hinzufügen würden – naiv lebensphilosophisch-ontische Art und Weise; seine Erörterung – bemerkt Misch – hat grundsätzlich einen theoretischen Charakter. Das heißt, die Frage nach dem Sein ist nicht die ursprüngliche Form des Fragens, mit der die vom Leben ausgehende Bewegung beginnt, sondern sie ist etwas Abkünftiges. Sie wird schon in Gestalt eines Abschlusses, einer Feststellung formuliert, zu der das Fragen in seiner Bewegung gelangte. Für einen Lebensphilosophen kann indessen die von der existentiellen Situation ausgehende Frage nach dem Sein des Daseins, in ihrer Konkretheit genommen, sich nicht eines fertigen Seinsbegriffs bedienen. Sie kann sich nicht im voraus auf eine rein diskursive Aussage einstellen, die anhand der bereits vorhandenen Terminologie den in ihr völlig enthaltenen und festgelegten Sachverhalt beschreibt. Die Frage nach dem Sein des Daseins muß ihren existen-



tiellen Sinn beibehalten, das heißt, sie kann nicht im voraus schon in einer „inner-philosophischen“ Form auftauchen.

Die Annahme des Begriffs „Sein“ bleibt nicht ohne Konsequenzen für die Erfassung der Seinsweise des Daseins. Deshalb setzt Misch dem sich auf theoretischer Analyse gründenden Verfahren den Weg entgegen, vom Leben, das sich selbst interpretiert, auszugehen. Misch ist dagegen, das ursprüngliche, dem Lebensverhalten zugehörige Verstehen als Verstehen des Seins aufzufassen. Heidegger geht es um ein präontologisches Verstehen des Seins, dessen Radikalisierung das philosophische Problem des Seins ist. Warum sollte das menschliche Lebensverhalten durch Verhältnis zum Sein bestimmt werden? – scheint Misch zu fragen. Das „ist“ des Seins werde bei Heidegger auf eine ontologische Wissenssebene gehoben, obwohl Heidegger es vortheoretisch begreifen wolle. Die Aufgabe der Hermeneutik des Daseins bestünde nach Misch darin, den ursprünglichen Charakter dieser vortheoretischen (vorontologischen) Sphäre herauszuarbeiten. Heidegger betritt hier den hermeneutischen Weg, um „Philosophie auf festem Grund aufzubauen“, während es Misch darum geht, diesen Grund aufzulockern. Das Suchen nach dem Grund bleibt in Zwietracht mit dem ontischen Charakter des Daseins, wie es die Lebensphilosophie betrachtet. „Philosophie darf nicht auf festem Grund bauen wollen“ (M 224), sie soll dagegen den Prozeß erfassen, in dem sich der menschliche Geist befindet. Warum halten wir uns bei der Erklärung der Grundsituation des Daseins an das philosophische Wörterbuch, anstatt uns auf die „Selbstausslegung des Lebens“ zu konzentrieren – scheint Misch zu fragen. Die Selbstausslegung des Lebens vollzieht sich in sprichwörtlichen Aussagen, der Prozeß des Selbstausslegens liegt außerhalb der rein diskursiven Sphäre. Jetzt geht es darum, die Logik dieser Aussagen zu finden, die der traditionellen apophantischen Logik nicht entspricht. Die Erfassung des dynamischen Charakters der Selbstausslegung des Lebens kann nicht im Geist der traditionellen Logik der rein diskursiven Aussage erfolgen, die die beschriebenen Sachverhalte auf statische Zustände zurückführt.

Um zu veranschaulichen, wie rein diskursive Feststellungen sich in die Daseinsanalyse einschieben, führen wir nach Misch an, wie sich Heidegger des Begriffs der Möglichkeit bedient: „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern

es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist“ (SuZ 143). Den Sachverhalt, für den Heidegger den hier diskursiv klingenden Begriff der Möglichkeit verwendet, verknüpft Misch mit der „Macht“ des menschlichen Lebens. Sie besteht darin, daß das menschliche Leben die innere Macht besitzt, immer neue Gestalten von sich aus hervorzubringen, in denen der Mensch sowohl seine genialen als auch seine unheilvollen Möglichkeiten hervortreten läßt. Diese „Innenseite“, die ein Phänomenologe mit dem Namen „Wesen“ bezeichnet, ist nicht unmittelbar zugänglich, sondern erst durch das Medium der Geschichte. Die oft zitierte Aussage Diltheys faßt das zusammen: „was der Mensch ist, das erfährt er nur durch die Geschichte“. In ihr kommt jene Macht des Menschen zu Wort. Es stellt sich zugleich heraus, daß von keinem nach außen tretenden „Wesen“ die Rede sein kann, das in einem verborgenen Zustand etwa als Urbild existiert, bevor es sich in der Geschichte offenbarte. An die Stelle des Urbildes tritt die Metapher der Quelle als eines Ursprungs, aus dem die verschiedenen Möglichkeiten hervortreten. Diese Metapher entspricht der Auffassung des Menschen als einer schaffenden Kraft in der Kontinuität der Geschichte.

Die Aussage Diltheys, die wie eine hinweisende Gebärde aussieht, spricht auf eine diskursive, aber nicht rein diskursive Weise aus, was der Mensch ist. Diese Aussage gilt für Misch als evozierende *par excellence*. Es ist eine besondere diskursive Aussage, die mit dem, was in ihr gemeint wird, darüber hinausgeht, was in ihr deutlich gesagt wird. Dadurch setzt sie eine bestimmte Denkbewegung in Gang. Es sind die Dynamik und der schaffende Charakter des menschlichen Lebens, die derartige, von rein diskursiven so unterschiedliche Aussagen erfordern. Diesem Charakter entsprechen dagegen die nicht rein diskursiven Feststellungen. Das Sprechen über den Menschen in den Kategorien seiner inneren Macht kann nicht den rein diskursiven, feststellenden Charakter haben; es geht in ihm um den nicht vorauszusehenden Verlauf seiner Geschichte. Der Begriff der Möglichkeit, dessen sich Heidegger bedient, gehört zur Logik, deren Formen der ontischen Dynamik des Daseins nicht entsprechen. Die historisch sich vollziehende Selbstausslegung des Lebens erfordert vielmehr eine Erweiterung der traditionell begriffenen Logik. Die traditionelle Logik der diskursiven Aussagen sollte

um die Logik des Evozierens erweitert werden. Diesen Schritt hat eben Misch getan und seine hermeneutische Logik kann als eine Frucht betrachtet werden, die den schöpferischen Charakter der Auseinandersetzung zwischen der Diltheyschen Hermeneutik und der ontologisch begriffenen Analytik des Daseins bezeugt.

Misch übersieht die Tatsache nicht, daß Heidegger andererseits die Bedeutsamkeit der evozierenden Aussagen zu schätzen weiß. Er führt eine Passage aus dem Kant-Buch an: „in jeder philosophischen Erkenntnis“ muß nicht das entscheidend werden, „was sie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt“.<sup>5</sup> Misch bezieht sich auf diese Stelle und bemerkt, daß Heidegger, trotz seiner kritischen Haltung zur Logik im traditionellen Verstande, keine weitgehenden Schlußfolgerungen aus der Theorie solcher evozierenden Aussagen gezogen hat.

Es wäre ein Mißverständnis, wenn man Heidegger zum Vorwurf machen wollte, er habe den dynamischen Charakter des Daseins nicht genügend berücksichtigt. In seiner Hermeneutik des Daseins handelte es sich grundsätzlich um diese innere Bewegung. Doch bemerkt Misch, daß die innere Beweglichkeit bei Heidegger zwischen den Polen von Sich-Selbst-Verlieren und Sich-Selbst-Wiederfinden, zwischen innerer Sammlung bzw. Entschiedenheit und Zerstreuung verläuft. Indessen ist jene innere Dynamik als Strukturzusammenhang nicht etwas in sich dauerhaft Bestimmtes, sondern ein Bestimmt-Unbestimmtes und in diesem Sinne leistet sie der Analyse Widerstand. Aus ihrer Unbestimmtheit ist sie dazu fähig, weiter zu schaffen, Gestalten aus sich hervorzubringen, die für eine apriorische Analyse unerfaßbar blieben.

Die ontologische Fassung des Daseins bezieht sich auf diese seine Seite, die in sich bestimmt ist, und macht es – in den Augen eines Lebensphilosophen – zu übersichtlich. Heidegger möchte die Welt wie ein großes Kristall durchsichtig machen – sagt Misch, und hierin gleiche er Descartes. Dies ermöglicht eben eine Ontologie, für die ‚Daseinheit‘ (das Wie des Daseins) eine Ableitung, ein Derivat der Seinsidee bedeutet, die sich gattungsgemäß differenzieren läßt. Dem Erlangen einer Übersichtlichkeit ist bei Heidegger die Verwendung

<sup>5</sup> *Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik.* Bonn 1929. 182.

der formalisierten Begriffe förderlich, die geeignet wären im Bereich dessen, was sich rein diskursiv feststellen läßt, für die Interpretation des Lebens aber nicht geeignet sind, weil sie es einem inadäquaten Begriffsgebilde unterordnen. Formalisierend paralyisiert Heidegger, was er dank der strukturellen, synergistischen Fassung des Daseins erreicht hat.

Warum muß der Versuch eines Ontologen, das Leben übersichtlich zu machen, auf Widerstand seitens eines Lebenshermeneuten stoßen? Zum ersten ist das Leben etwas, was sich nicht völlig vergeistigen läßt, es ist auch eine Macht der undurchsichtigen blinden Leidenschaften. Im Gegensatz zur ethisch-idealistischen Stellung Heideggers ist Diltheys Position durch nüchternen Realismus gekennzeichnet; das Leben ist für ihn ein nie vollends zu vergeistigender Untergrund. Weiterhin – was noch wichtiger erscheint – macht die Übersichtlichkeit nur eine Seite des Lebens aus, die seiner ‚Gedankenmäßigkeit‘ entspricht, auf die sich eine vom Zug der Aufklärung geprägte Philosophie richtet. Bei Heidegger ist in erster Linie der metaphysische Zug am Werk, allerdings nicht in dem Sinne, als hätte Heidegger die ‚Unergründlichkeit‘ des Lebens als irrationalen Untergrund wahrgenommen. Die gedankenmäßige Seite ist das Ergebnis einer Gestaltung, einer inneren Arbeit des Lebens, seiner Tendenz zum Hervorbringen von Bedeutung. Diltheys Lebenshermeneutik wird von Misch auf eine eigenartige lebensphilosophische Interpretation an das Heraklitsche Ur-wort *Logos* angelehnt. Durch diese Parallele wird die Ausrichtung der Lebensphilosophie auf Logik sichtbar, ihr Streben nach Aufbau einer Logik, die den von ihr enthüllten Lebensseiten Genüge tut. Mischs eigene philosophische Arbeit wird sich auch in diese Richtung weiterentwickeln.<sup>6</sup>

Aus der Unergründlichkeit als Lebenseigenschaft ergeben sich bei Dilthey nicht nur Konsequenzen für die Logik im Sinne einer Theorie des Wissens, sondern vor allem für seine Fassung des menschlichen Lebens. Während Heidegger das Dasein des Menschen faßt als in einer in sich geschlossenen, grundsätzlichen Beweglichkeit konstruiert, betrachtet Misch, Dilthey folgend, das Leben als vom Menschen in seinem unergründlichen ‚Woher‘ erlebt, das die gedanken-

<sup>6</sup> Vgl. Georg Mischs Vorträge aus den 30er Jahren: *Grundlinien für den Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, in denen explizit der Begriff „hermeneutische Logik“ verwendet wird.



mäßige Gestalt, die Form, erst in der Bestimmtheit der Bedeutung, in der schaffenden Explikation erlangt.

Die Logik, die den Intentionen der Lebensphilosophie entsprechen würde, das heißt diejenige, die fähig wäre zur Wiedergabe des dynamischen Charakters des Lebens, tritt dann an die Stelle der Ontologie. Heidegger hat Dilthey vorgeworfen, er sei an der rein ontischen Bestimmung des Lebens orientiert, er habe es im Zustand der ontologischen Indifferenz gelassen. Darauf antwortet Misch: Das Leben hat keine von außen, von der Ontologie herkommende Bezeichnung nötig, weil es sich selbst auslegt. Es gelangt zur Selbstbesinnung. In jedem Erlebnis, das ein Innwerden ist, erfolgt eine Hinwendung des Lebens zu sich selbst. Das Wissen um das Leben bleibt unmittelbar mit dem Leben verbunden. Die philosophische Selbstbesinnung bedeutet eine Erfüllung dieser natürlichen Lebens-tendenz. Das Verstehen ist ein ‚In-sich-selbst-Zurückgehen‘ des Lebens. An die Stelle des Versuchs von Heidegger, das Leben ontologisch zu bestimmen, erscheint der lebensphilosophische Hinweis auf den natürlichen Werdegang des Lebens zum Bewußtsein. An die Stelle der traditionellen Logik-Ontologie tritt die hermeneutische Logik.

FRANCO BIANCO

## Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik

In der Entwicklung der Hermeneutik-Debatte, die die europäische Philosophie in den letzten Jahrzehnten geprägt hat, muß man dem Denken von Martin Heidegger einen besonderen Stellenwert beimessen. Zwar hatten zunächst Friedrich Schleiermacher schon im vorigen Jahrhundert und danach Wilhelm Dilthey in entscheidendem Maße dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit auf die grundlegende Bedeutung des Problems des Verstehens zu lenken, wodurch sie das deutsche Denken in neue Bahnen brachten.<sup>1</sup> Und doch war es erst Heidegger, der 1927 mit *Sein und Zeit* den ontologischen Charakter von Verstehen geltend machte, indem er es nicht als bloße Ausübung einer Fähigkeit unter andern verstanden wissen wollte, sondern als eine fundamentale Art des Seins des Menschen, als eine Voraussetzung nicht nur für jegliche konkrete exegetische Übung, sondern auch im Hinblick auf alle möglichen Verhaltensweisen des Menschen zur Welt.<sup>2</sup> Es handelte sich dabei um eine „Kehre“ im ontologischen Sinne, die Heidegger somit in die Diskussion über die Probleme des Verstehens einbrachte, deren Konsequenzen sich nicht sofort zeigen sollten, sondern erst Jahrzehnte später, als in den philosophischen Erörterungen die Hermeneutik als Thema in den Mittel-

<sup>1</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu hrsg. von H. Kimmerle. Heidelberg 1959; Wilhelm Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*. (1900). In: *Gesammelte Schriften*. Stuttgart. Göttingen 1962 ff. Bd 5, 317–338. Wilhelm Dilthey: *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd 7, 191–227. Ein Überblick über die verschiedenen Positionen, die sich in der Philosophie der Gegenwart auf die Hermeneutik beziehen können, wird von Otto Pöggeler (Hrsg.): *Hermeneutische Philosophie*. Zehn Aufsätze. München 1972 sowie von H.-G. Gadamer – G. Boehm (Hrsg.): *Seminar Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1975 geboten.

<sup>2</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 8. Aufl. Tübingen 1957, 142–148.

punkt des Interesses vor allem durch Hans-Georg Gadamers *Wahrheit und Methode* gerückt wurde.<sup>3</sup>

Wer *Sein und Zeit* liest, kann mit der größten Genauigkeit die gedankliche Entwicklung verfolgen, die zur Ausarbeitung der Idee der „existentialen Struktur“ des Verstehens führt. Verstehen ist nach Heideggers Meinung nicht primär eine Art von Erkenntnis, sondern der „Grundmodus des Seins des Daseins“. <sup>4</sup> Wenn wir auf das Verstehen als eine mögliche Erkenntnisart unter anderen – etwa im Unterschied zum Erklären – achten wollen, müssen wir diese Art des Verstehens „als existentielles Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens“ auffassen. Damit ist eine echte Ontologisierung des Verstehens vollzogen und ist der Grund gelegt, um den Universalitätsanspruch der Hermeneutik, so wie ihn Gadamer später entwickeln wird, erheben zu können.<sup>5</sup>

Es ist nicht möglich, in diesem Vortrag die Beziehungen zwischen dem „ursprünglichen“ Verstehen, das das Dasein ontologisch charakterisiert, und dem abgeleiteten Verstehen herauszuarbeiten. Statt dessen wollen wir uns hier auf die Analyse des Heideggerschen Begriffs von Verstehen in seiner ersten Formulierung beschränken, indem wir den Versuch machen, den Interpretationsentwurf von *Sein und Zeit* auf seine Stichhaltigkeit zu prüfen. So kommen wir nicht umhin, einmal festzustellen, daß diese erste Formulierung nur deshalb ein Primat für sich in Anspruch nehmen kann, weil sie sich mit der Charakteristik von „Seinsverständnis“ zeigt, weil nämlich Verstehen für Heidegger zunächst und vor allem Verstehen von Sein bedeutet.<sup>6</sup>

Vom Problem des Verstehens sind wir also auf die Seinsfrage verwiesen, von der Heidegger bekannterweise eine explizite Wiederholung für notwendig erachtet, welche die Vorurteile anfechten soll, die

<sup>3</sup> Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960.

<sup>4</sup> Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O., 144; dort auch das folgende Zitat.

<sup>5</sup> Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Die Universalität des hermeneutischen Problems*. In: *Kleine Schriften I*. Philosophie Hermeneutik. 2. Aufl. Tübingen 1976, 101–112. Wichtige Hinweise auf die Diskussion um den Universalitätsanspruch der Hermeneutik finden sich auch in *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus von Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Jürgen Giegel und Jürgen Habermas. Frankfurt a.M. 1971.

<sup>6</sup> Vgl. *Index zu Heideggers Sein und Zeit*. Zusammengestellt von H. Feick. Tübingen 1961, 63–64, 84–86.

sich auf dem Gebiet der traditionellen Ontologie gebildet haben.<sup>7</sup> In unserem Zusammenhang ist es nicht notwendig, detailliert die Heideggersche Argumentation zu erläutern. Wichtig erscheint uns jedoch, folgendes zu betonen: während der Ausgangspunkt Heideggers von dem „Begriff“ des Seins bestimmt ist, kann man den Abschlußpunkt seiner Überlegungen ausmachen in der erneuten Problemstellung vom „Sinn“ des Seins, das nicht zufällig im Titel der *Einleitung* zu seinem Werk von 1927 auftaucht,<sup>8</sup> und das auch als Zentrum der späteren Überlegungen Heideggers angesehen werden kann, wenn auch in anderer Tonart. Wir erleben hier also mit, und genau das verdient unsere Aufmerksamkeit, wie das Problem den semantischen Boden verläßt, wo es übrigens auch das Zitat aus Platons *Sophistes* (244a) angesiedelt hatte – *τί pote βούλεσθε σημαίνειν ὀπόνταν ὃν φθέγγεσθε* – und auf ein nicht klar definiertes Terrain gerät, wo sich die Bezugnahme auf das Problem vom „Sinn“ mit einer Zweideutigkeit belädt, die einer Ontologie eigen ist, die der Aussage von „Sinn vom Sein“ vielfältige Wertigkeiten zuspricht, unter denen wohl jener, der sich auf die Bedeutung bezieht, die wir im täglichen Sprachgebrauch dem Begriff von „Sein“ verleihen, keine vorherrschende Rolle zukommt.<sup>9</sup>

Und doch gilt noch heute, daß *Sein und Zeit* der gesamten ontologischen Problematik einen hermeneutischen Stempel aufdrückt und zwar dank der Thematisierung des „Sinnes“ vom Sein. Welches nun der „Sinn“ ist, mit dem man sich beschäftigt – soll es sich dabei um den Sinn eines Textes, einer Handlung, oder, wie eben im Fall vom Heidegger, des Seins handeln – klar ist, daß wir es hier mit einem interpretativen Problem zu tun haben. Es scheint allerdings nicht abwegig zu sein, herausfinden zu wollen, ob die Frage nach dem

<sup>7</sup> Vgl. *M. Heidegger: Sein und Zeit*. a.a.O., 2–27; zum folgenden dort 3: „Wenn man demnach sagt: Sein ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterungen unbedürftig. Der Begriff des Seins ist vielmehr der dunkelste.“

<sup>8</sup> Vgl. *M. Heidegger: Sein und Zeit*. a.a.O., 2: „Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein.“ In der Übersetzung lautet das folgende Zitat: „Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck *seiend* gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen“. Vgl. *M. Heidegger: Sein und Zeit*. a.a.O., 1.

<sup>9</sup> Eine ähnliche Kritik wurde schon wiederholt von Ernst Tugendhat durchgeführt. Vgl. *E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. 1979. 164–214.



„Sinn“ eines Textes oder einer Handlung wirklich mit der Frage nach dem „Sinn“ des Seins in Einklang gebracht werden kann, ob also eine echte Analogie zwischen dieser Form vom ursprünglichen *hermeneuein* besteht, und den verschiedenen „abgeleiteten“ Formen der Hermeneutik, von denen Heidegger glaubt, daß sie sämtlich auf die „Methodologie der historischen Geisteswissenschaften“ zurückzuführen sind.<sup>10</sup>

Um diese Frage zu beantworten, haben wir heute die Möglichkeit, nicht nur an das Werk von 1927, sondern auch an die Marburger Vorlesung vom Sommersemester desselben Jahres anzuknüpfen, wo der Schlußteil die Ergebnisse von *Sein und Zeit* wiederaufnahm und im Hinblick auf das Problem von den Beziehungen zwischen Zeit und Sein weiterzuentwickeln versuchte.<sup>11</sup> Klarer als in dem Meisterwerk, und das wohl auch wegen der didaktischen Strukturierung der Vorlesung, zeigen *Die Grundprobleme der Phänomenologie* die Argumentationslinie Heideggers und im besonderen die verschiedenen Übergänge, die es ihm ermöglichen, das Verstehen als „Grundbestimmung des In-der-Welt-Seins“ auszuarbeiten. Indem er von der Anfechtung des primär erkenntnismäßigen Charakters des Verstehens ausgeht und die Erkenntnis selber auf den allgemeineren Begriff des „Verhaltens zum Seienden“ zurückführt, zeigt Heidegger, wie in jedem Verhalten zum Seienden sich notwendigerweise ein Verständnis vom Sein als Vor-Artikulierung des Seienden in seiner Gesamtheit verbirgt. „Nur im Lichte des Seinsverständnisses – schreibt Heidegger – kann uns Seiendes als Seiendes begegnen“; und da die Fähigkeit, zum Seienden in Beziehung zu treten, die grundlegende Charakteristik vom Sein des Daseins ist, kann das Verstehen nicht einfach als eine Form der Erkenntnis begriffen, sondern muß vielmehr als „eine ursprüngliche Bestimmtheit der Existenz des Daseins“, als „eine Grundbestimmung der Existenz selbst“ begriffen werden.

Was bedeutet aber nun, das Verstehen in den Kern selber des Daseins zu setzen, es als dessen Seins-Struktur anzusehen? Wenn wir in Betracht ziehen, daß das Dasein zunächst einmal als ein „Seinkön-

<sup>10</sup> Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O., 37–38.

<sup>11</sup> Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1975, 389–469 (*Gesamtausgabe* Bd 24); hier auch die folgenden Zitate 390, 391, 393, 396.

nen“ charakterisiert wird, werden wir uns darüber klar, daß „das sich selbst Verstehen im Sein des eigensten Seinkönnens, der ursprüngliche existentielle Begriff des Verstehens ist“, oder um es klarer auszudrücken, daß das ursprüngliche Verstehen nichts anderes ist als der Entwurf des Daseins im Hinblick auf eine Möglichkeit des eigenen Daseins. Damit der Entwurf des Daseins einen Sinn erhält, ist es jedoch notwendig, daß in diesem auf der einen Seite das auftaucht, woraufhin das Dasein selber sich entwirft, und auf der anderen Seite die konkrete und bestimmte Möglichkeit, die das Dasein selber wählt, im Akt frei zu existieren. „Das wesentliche des Verstehens als Entwurf – kann demnach Heidegger festhalten – liegt darin, daß in ihm das Dasein sich selbst existentiell versteht.“ Wir müssen uns allerdings davor hüten, dieses Selbst-Verstehen des Daseins in der Form des Selbst-Entwurfs als eine Art „freischwebendes Wissen um sich selbst“ aufzufassen. Das Verstehen als Entwurf ist vielmehr „die Grundart des *Geschehens* des Daseins“, und in diesem Sinne stellt es dessen zugrundeliegende Geschichtlichkeit dar.

Die Analyse des existentiellen – oder „ontischen“ Verstehens, wie Heidegger es auch nennt – zeigt eine Pluralität von Schichten auf, oder besser gesagt, von Dimensionen der Entwurf-Möglichkeit des Daseins, aufgrund derer wir eine erste Ebene ausmachen können, nämlich die vom Verstehen des Seienden, die zu einer zweiten Ebene führt, ja diese bereits beinhaltet, und welche das Verstehen des Seins ausmacht. Wenn es aber wahr ist, daß jedes Verstehen immer nur als Entwurf möglich ist, kann seinerseits auch das Verstehen vom Sein nur möglich werden, wenn es etwas gibt, woraufhin wir entwerfen und somit das Sein selber verstehen können. Welches nun der Horizont sein kann, innerhalb dessen Grenzen Heidegger in den zwanziger Jahren den eigenen Begriffsinhalt vom „Seinsverständnis“ als Entwurf auszuarbeiten versuchte, wird im Titel des ersten Teiles von *Sein und Zeit* vorweggenommen,<sup>12</sup> ist – wenn auch in der Frageform – im § 83 am Schluß des zweiten Abschnittes angegeben und wird schließlich in klarer Form in der Marburger Vorlesung dargestellt: es

<sup>12</sup> Vgl. *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. a.a.O., 41. „Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizonts der Frage nach dem Sein“; zum Folgenden ebenda 437: „Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?“

handelt sich – wie allgemein bekannt ist – um die Zeit, in der Heidegger damals glaubte, die Antwort auf die grundlegende Frage der Philosophie in der Form einer radikalen Erneuerung der Ontologie ausfindig zu machen. Was schon Plato in seinem spekulativen Bemühen angespornt hatte – die Suche nämlich nach dem *epékeina tes ousías*, das in der *Politeia* eine einstweilige Regelung gefunden hatte, und zwar durch den Zugriff auf die Idee des Guten –,<sup>13</sup> wurde nun von Heidegger wieder aufgegriffen, indem er sich vornahm, an die Stelle der Idee des Guten die Zeitlichkeit zu setzen, die ihm eine neue Annäherung an die Probleme der klassischen Ontologie erlauben sollte. Mit seiner existentialen Ontologie, die die Rolle einer Fundamentalontologie übernahm, versuchte Heidegger damals die neuartige Erfahrung, die sich für den Menschen durch das Christentum ergeben hatte, zur letzten Konsequenz zu führen; gleichzeitig aber setzte er sich auch Schwierigkeiten aus, die sich als unüberwindbar herausstellen sollten, und durch die sein Entwurf, die Zeit als transzendentalen Horizont des Problems vom Sein zu sehen, eine tiefgreifende Veränderung erlitt. Im zweiten Teil meines Vortrags möchte ich den Versuch unternehmen, über diese Schwierigkeiten nachzudenken, während dem Schlußteil die Aufgabe zufallen soll, einige Folgerungen zum Problem der Beziehungen zwischen dem Heideggerschen Denken und der zeitgenössischen hermeneutischen Fragestellung kurz zu ziehen.

Es ist interessant zu beobachten, wie Heidegger selber, als er seinen Marburger Studenten den eigenen Begriff von „Verstehen“ als „Entwurf“ zur Darstellung brachte, sich sehr wohl der Gefahr eines Rückgangs ins Unendliche – *progressus in infinitum* – bewußt war, falls man auch die Zeit verstehen wollte als Entwurf im Hinblick auf etwas anderes.<sup>14</sup> Deshalb kann nach Heidegger die Zeit nicht nur nicht als Seiendes angesehen werden, sondern muß als „Horizont“ begriffen werden, d.h. als das, in welchem diese Kette von Bezügen und Verweisen, die das Verstehen des Daseins charakterisiert, ein Ende hat. Wahr ist, daß, um auf zufriedenstellende Weise einen solchen Begriff zu verstehen und zu begründen, es notwendig wäre, sich mit dem Problem der Endlichkeit der Zeit auseinanderzusetzen, das

<sup>13</sup> Vgl. Plato: *Politeia*. VI 509b 2–b 10.

<sup>14</sup> Vgl. M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. a.a.O., 396–397; das Folgende 437, 438.

allerdings bei Heidegger völlig unerforscht bleiben sollte; aber dieses Eingeständnis hindert den Verfasser von *Sein und Zeit* nicht daran, den vorrangigen Charakter „der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit“ zu unterstreichen, innerhalb deren Horizont „jede Ekstase der Zeit, d.h. die Zeitlichkeit selbst ihr Ende hat“. Und wer einwenden wolle – fährt die Vorlesung vom Sommersemester 1927 im Wortlaut fort – daß „die Kennzeichnung dessen, wohin die Ekstase als solche entrückt ist, die Kennzeichnung dieses als Horizont, doch schon wieder eine Interpretation des Wohin überhaupt sei, in das eine Ekstase weist, so wäre zu antworten: Der Begriff ‚Horizont‘ im vulgären Sinne setzt gerade das voraus, was wir mit dem ekstatischen Horizont benennen. Es gäbe für uns nicht so etwas wie einen Horizont, gäbe es nicht ekstatisches Offensein für ... und eine schematische Bestimmung desselben, etwa im Sinne der Praesenz“.

Aber, indem Heidegger der Zeit die gesamte Last von jener Überschreitung des Seins aufbürdet, die Plato der Idee des Guten anvertraut hatte, fand er sich der Schwierigkeit gegenüber zu zeigen, *wie* die Zeit als Horizont dazu dienen konnte, das Sein allgemein zu begreifen. Einer doppelten Ordnung von Problemen mußte sich Heidegger stellen. Auf der einen Seite dem Problem des Verhältnisses zwischen der Temporalität des Daseins und der Temporalität des Seins, in deren letzterer die kosmische Zeitlichkeit eingeschlossen werden mußte, die ja weder auf die begrenzte Temporalität des Daseins zurückgeführt werden kann, noch aus dieser durch die *via negationis* abzuleiten ist. Auf der anderen Seite kam nun Heidegger, als er das Überschreiten des Seins nicht mehr im Sinne Platons begriff, sondern als Werk der Zeit, in die Situation, seinerseits das *epécheina tes ousías* als Entwurf zu verstehen ohne allerdings in der Lage zu sein, um den Rückgang ins Unendliche zu vermeiden, ein „woraufhin“ benennen zu können, mit dessen Bezug jeder Entwurf erst seine Konkretheit erwirbt.

Unter den vielfältigen Gründen, die dazu beitrugen, Heidegger zu dem Entschluß zu bringen, *Sein und Zeit* unvollendet zu lassen und damit auch den Entwurf einer hermeneutischen Ontologie, ja sogar den Begriff der „Hermeneutik“ selber aufzugeben, dürfte die Betrachtung des aporetischen Charakters seines Versuchs nicht nebensächlich sein, die der Übergang zum dritten Abschnitt des systematischen Teiles seines Werkes zum Vorschein brachte. Die



Existentialanalytik war auf der Basis der grundlegenden Intuition des Entwurf-Charakters des Daseins aufgebaut worden, was das Aufgeben jeglichen stabilen Bezugspunktes im Verständnis des Menschen mit sich gebracht hatte. Indem aber jene Analytik auf eine Überschreitung des Seins im Hinblick auf die Temporalität zielte, erhielt sie selber, in ihrer Gesamtheit, die Charakteristik eines „Entwurfs“, was die Benennung mit der man darauf hinwies, klar zum Ausdruck brachte: „Hermeneutik des Daseins“, „hermeneutische Phänomenologie“. So geschah es, daß jedes *existentiell* durchgeführte Sich-Öffnen des Daseins irgendeinem Bereich der eigenen Erfahrung gegenüber – zum Beispiel der „Zuhandenheit“ – Entwurf- und somit Hermeneutik-Charakter erhielt; gleichzeitig konnte aber auch die *existenziale* Analyse denselben Charakter für sich in Anspruch nehmen, der ja, wenn auch auf einer anderen Ebene, eine ähnliche Aufgabe anvertraut worden war, nämlich die, der allgemeinen Verstehens-Möglichkeit eines Sinnes Raum zu geben.

So kann man vielleicht verstehen, daß Heidegger schon am Ende der 20er Jahre immer mißtrauischer wurde jener Aufgabe gegenüber, die er sich mit *Sein und Zeit* gestellt hatte. Im Hinblick auf die Hermeneutik bedeutete die „Kehre“ Heideggers eine Wendung in seinem Denken, da die Rolle und selbst die Bedeutung des Begriffs nun sehr verschieden aufgefaßt wurden. Wenn es nämlich in *Sein und Zeit* die Aufgabe der Hermeneutik war, dem Dasein die grundlegenden Strukturen seines eigenen Seins zu enthüllen, und wenn in diesem Sinne Hermeneutik primär Analytik des Daseins gewesen war,<sup>15</sup> so wird in den späteren Werken das *hermeneuein* nicht mehr als Deutung von etwas begriffen, das schon gegeben ist – und in diesem Sinne gegeben waren ja in *Sein und Zeit* die Strukturen des Daseins<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O., 37.

<sup>16</sup> Selbst die „Hermeneutik der Faktizität“, indem sie Auslegung der Geworfenheit des Daseins sein wollte, konnte nicht von einem Gegebenen absehen. In diesem Sinne besteht keine grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Auffassung der Hermeneutik, die Heidegger in *Sein und Zeit* vertritt, und der Meinung, die er in der Vorlesung des Sommersemesters 1923 zum Ausdruck bringt. Vgl. M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Hrsg. von K. Brouck-Oltmanns. Frankfurt a.M. 1988 (*Gesamtausgabe*. Bd. 63), 15: „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen [...]. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein. Dieses Verstehen, das in der Auslegung erwächst, ist mit dem, was sonst Verstehen genannt wird, als ein erkennen-

– sondern sie wird nun eher „jenes Darlegen das Kunde bringt, insofern auf eine Botschaft zu hören vermag“, wovon in *Unterwegs zur Sprache* die Rede ist.<sup>17</sup> Damit machte sich Heidegger eine Auslegung von *hermeneuein* zu eigen, die den alten religiösen Sinn des Begriffs wiederentdeckte, die sich auf das Wirken von Hermes als Vermittler zwischen dem Göttlichen und den Menschen bezogen hatte, und drang so weit vor, festzuhalten, daß „das Hermeneutische nicht erst das Auslegen, sondern vordem schon das Bringen von Botschaft und Kunde bedeutet“. Auf diese Weise nahm Heidegger den antiken normativen und dogmatischen Sinn von Hermeneutik wieder auf, löste sich zu gleicher Zeit aber auch mit seiner Auffassung völlig von der Fragestellung der modernen Wissenschaften, die ihre Errungenschaften auf Deutungs-Verfahren gründen.

Wenn wir nun zum Abschluß noch einige Überlegungen der Entwicklung der jüngsten Hermeneutik widmen, und die Evolution, die das Denken Heideggers erlebte, mit der heutigen Wiederaufnahme der logischen und epistemologischen Problematik innerhalb der Reflexion über Human- und Sozialwissenschaften vergleichen, können wir nicht umhin, die Distanz festzustellen, die sich zwischen den Perspektiven auftut, die in der Hermeneutik-Debatte der letzten Jahre herangereift sind, und den stark antimethodischen Standpunkt zu sehen, den Heidegger vom Anfang bis zum Ende seines Denkwegs konsequent vertreten hat. Trotz der hervorragenden Bedeutung, die einem Werk wie *Sein und Zeit* zweifellos weiterhin zukommt, kann man nicht ohne Grund vermuten, daß die Ontologisierung des Verstehens, die Heidegger mit seinem Meisterwerk in die Geschichte der Hermeneutik einführte, aus einem Vergleich mit den kritischen Instanzen, die sich in der konkreten hermeneutischen Arbeit zuletzt geltend gemacht haben, heute mit reduzierter Anziehungskraft hervortritt.

Die Fundamentalontologie Heideggers scheint weder am Problem der Beziehung zwischen den Human- und den Naturwissenschaften interessiert, noch an der *vexata quaestio* der Eigenschaften und der Unterschiede zwischen Erklären und Verstehen, noch schließlich an

des Verhalten zu anderem Leben, ganz unvergleichlich; es ist überhaupt kein Sich-verhalten zu ... (Intentionalität), sondern ein *Wie des Daseins* selbst“.

<sup>17</sup> Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, 121; zum folgenden ebenda, 122.

der Feststellung der Erkenntnis-Möglichkeiten und Erkenntnis-Grenzen, die der hermeneutischen Methode innewohnen. Im Vergleich zu all diesen Problemen, die im Mittelpunkt der Erörterungen am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts standen, stellt die Heideggersche Philosophie einen radikalen Einschnitt dar, der darauf abzielt, an die Stelle der methodischen Fragen eine ontologische Problematik zu setzen, die ihren Ausgangspunkt im „Verstehen des Seins“ hat und mit dem Hinweis auf die einzige rettende Haltung für den heutigen Menschen – die „Gelassenheit“ dem „Geschick vom Sein“ gegenüber – ihr Ende findet.<sup>18</sup>

In den Diskussionen über Hermeneutik aber, die in den letzten Jahren stattgefunden haben, ist allerdings eine Fragestellung zu neuer Aktualität gekommen, die von dem Bemühen gekennzeichnet ist, eine Annäherung der hermeneutischen Denkrichtungen mit der analytischen Philosophie einerseits und mit den transzendental-semiotisch orientierten Versuchen andererseits zu bewerkstelligen.<sup>19</sup> Somit ist es wieder aktuell geworden, die Position des frühen Heidegger und dessen Auffassung vom Primat des hermeneutischen *logos* im Vergleich zum apophantischen in Frage zu stellen und entsprechend stand man wieder sehr kritisch der Heideggerschen Konzeption der Wahrheit als Unverborgenheit gegenüber.<sup>20</sup> In ähnlicher Weise hat sich eine Fragestellung transzendentaler Ausrichtung auch im hermeneutischen Bereich von neuem durchgesetzt. Das geschah, als sich zeigte, daß die existentielle Analytik zwar die Aufgabe hat, das Sein des Menschen in seiner radikalen Andersartigkeit vom Sein des innerweltlichen Seienden zu erfassen, insofern sie aber Ausarbeitung der kategorialen Strukturen des Daseins ist, sich doch in einer nicht näher definierten Nachbarschaft zur Prädikation in bezug auf die seinsmäßigen Strukturen der Dinglichkeit befindet. Bekanntlich hatte ja Heidegger selber zwischen „Existenzialien“ als „Seinscharaktere

<sup>18</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Gelassenheit*. Pfullingen 1959.

<sup>19</sup> Vgl. Paul Ricoeur: „Logique herméneutique“? In: G. Fløistad (Hrsg.): *Contemporary Philosophy. A new survey*. vol 1. *Philosophy of language – Philosophical logic*. The Hague, Boston, London 1981. 179–223.

<sup>20</sup> Ernst Tugendhat: *Heideggers Idee von Wahrheit*. (1969) In: *Wahrheitstheorien*. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert. Hrsg. und eingeleitet von G. Skirbekk. Frankfurt a.M. 1950, 431–448. Ausführlicher hatte E. Tugendhat seine Kritik schon in seinem Buch: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967 entwickelt.

des Daseins“ und „Kategorien“ als „Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden“ unterschieden, um dann allerdings anzuerkennen, daß Existenzialien und Kategorien, beides Arten des *kategorēisthai* sind, d.h. von jenem „öffentlich anklagen, einem vor allem etwas auf den Kopf zusagen“.<sup>21</sup> In diesem Sinne erkannte Heidegger, daß „Existenzialien und Kategorien [...] die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren“ sind, ohne allerdings das Problem ihres Verhältnisses zueinander anzugehen; ein Problem, das auf dem Umweg der Diskussion über die Funktionen von und die Beziehungen zwischen „Verstehen“ und „Erklären“<sup>22</sup> heute wieder in den Mittelpunkt des Interesses gerückt zu sein scheint.

Eine dritte problematische Dimension hat sich schließlich in jenem Moment aufgetan, als die Heideggersche Konzeption verglichen wurde mit den Fragen, die sich bei der konkreten Ausübung der hermeneutischen Wissenschaften ergeben. Wenn man über die Aufgaben nachdenkt, mit denen sich die Rechtswissenschaft in ihrer Deutung des Gesetzes, die Literaturwissenschaft in der Interpretation von Texten, die Sozialwissenschaften im Verstehen vom Handeln auseinandersetzen müssen, so kann man nicht umhin festzustellen, daß die Ontologisierung des Verstehens, die Heidegger in *Sein und Zeit* durchführte, nicht imstande ist, diesen Problemen Hilfestellung zu leisten. Die Überlegungen des frühen Heidegger haben zwar das Verdienst gehabt, die Aufmerksamkeit auf den dem Deutungsvorgang innewohnenden Charakter zu lenken und dabei zu offenbaren, daß der Zirkel im Prozeß des Verstehens eher eine positive Bedingung als eine Begrenzung des Verstehens selber anzusehen ist. Diese Anerkennung aber, die der Annahme der Notwendigkeit eines Vorverständnisses als Bedingung der Möglichkeit des Zugangs zum Sinn gleichkommt, schließt keineswegs eine Zurückstellung der epistemologischen und logischen Probleme ein, an denen sich die konkreten Aufgaben der deutenden Wissenschaften ständig zu messen haben.

Das tiefere hermeneutische Bewußtsein, das wir dank der Heideggerschen Lektion in den letzten Jahrzehnten entwickelt haben,

<sup>21</sup> Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a.a.O., 44; hier auch das folgende, 45.

<sup>22</sup> Vgl. K.-O. Apel – J. Manninen – R. Tuomela (Hrsg.): *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*. Frankfurt a.M. 1978; ferner K.-O. Apel: *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*. Frankfurt a.M. 1979.



schließt nicht notwendigerweise die Reflexion aus, die die gesamte Tradition des von der Hermeneutik beeinflussten Denkens zur Geltung brachte. Zwar wollte Heidegger diese Tradition radikal verändern,<sup>23</sup> aber wir sind vielleicht heute in der Lage besser zu sehen, welche Errungenschaften der hermeneutischen Tradition sich noch für uns als gültig, ja sogar als unersetzlich erweisen. So müssen wir zwar anerkennen, daß die konkrete Deutungs-Ausübung nicht umhin kann, sich zu fragen, bis zu welchem Punkt es möglich ist, die Bedeutung eines Textes oder einer Handlung an der Absicht seines Urhebers zu messen; aber es ist nun auch klarer bewußt geworden, daß diese Verselbständigung des Textes uns nicht die Mühe ersparen kann, zu untersuchen, wie „Verstehen“ und „Erklären“ in der hermeneutischen Arbeit aufeinander zu beziehen sind.<sup>24</sup> In analoger Weise erweist es sich für uns als notwendig, von neuem das Schleiermachersche Verständnis der Hermeneutik als ein Versuch, Irrtümer zu verbessern und Mißverständnisse zu vermeiden,<sup>25</sup> zur Geltung zu bringen. Und schließlich müssen wir uns vielleicht dem Verstehens-Akt mit dem Bewußtsein zuwenden, daß schon Dilthey besaß, nämlich mit der Überzeugung, daß der hermeneutischen Ausübung, indem sie Assimilation von fremder Erfahrung ist, stets eine ethische Bedeutung zukommt,<sup>26</sup> die ihren Ausdruck in einer ständigen Erweiterung und Vervollkommenung unserer Persönlichkeit findet.

<sup>23</sup> Das kommt schon ganz deutlich in der Sommer-Vorlesung 1923 heraus: vgl. *M. Heidegger: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. a.a.O., 14: „Im Titel der folgenden Untersuchung ist Hermeneutik *nicht* in der modernen Bedeutung und überhaupt nicht als noch so weit gefaßte Lehre von der Auslegung gebraucht. Der Terminus besagt vielmehr im Anschluß an seine ursprüngliche Bedeutung eine bestimmte Einheit des Vollzugs des *ermeneuein* (des Mitteilens), d.h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden *Auslegens der Faktizität*“.

<sup>24</sup> Vgl. *Paul Ricoeur: Qu'est-ce qui? un texte? Expliquer et comprendre*. In: *R. Bubner – K. Cramer – R. Wiehl* (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen 1970. Bd 2. 181–200.

<sup>25</sup> Vgl. *Fr. D. E. Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hrsg. von F. Lucke Berlin 1838, 29–31. *Fr. D. E. Schleiermacher: Hermeneutik*. a.a.O., 56–57, 86–87; 160.

<sup>26</sup> Vgl. *W. Dilthey: Die Entstehung der Hermeneutik*. a.a.O., 318; *W. Dilthey: Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. a.a.O., 207–213.

ANDRZEJ BRONK

## Der hermeneutische Objektivismusbegriff

Der Titel dieser Abhandlung – „Der hermeneutische Objektivismusbegriff“ – erscheint als obsolet und darf heute in bestimmten Kreisen von vornherein mit Mißtrauen, wenn nicht gar mit vorgefaßter Ablehnung rechnen, denn Objektivismusfragen erfreuen sich gerade in der hermeneutischen Tradition nicht übermäßiger Beliebtheit. Heidegger schreibt z.B. in diesem Kontext: „Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal [d.h. dem Objektivismus] anzugleichen, das selbst nur eine Abart von Verstehen ist, die sich in die rechtmäßige Aufgabe einer Erfassung des Vorhandenen in seiner wesenhaften Unverständlichkeit verlaufen hat.“<sup>1</sup> H.-G. Gadamer spricht dagegen von der Notwendigkeit einer Überwindung des Objektivismus durch den entgegengesetzten, wesenhaft geschichtlichen Begriff der Lebenswelt.<sup>2</sup>

Gleichwohl, eine totale Verneinung eines überlieferten Begriffs – wie immer im Falle eines radikalen Eingriffs in die traditionellen, gut eingebürgerten philosophischen Begriffe – ist nicht nur zum Scheitern verurteilt, sondern meistens auch willkürlich und illusorisch. Man hat der Tradition mehr Vertrauen zu schenken. Wenn sie so lange, hartnäckig und wesentlich einen Begriff wie den Objektivismus beibehält, dann steckt sicher etwas Wesentliches dahinter. Auch eine hermeneutische Tradition kann den Objektivismusbegriff nicht völlig entbehren, selbst wenn sie an der Geschichte jedes Begriffes festhält. Die folgenden andeutenden Bemerkungen wollen nur ein kleiner Beitrag zu diesem Fragenkomplex sein, wobei Hermeneutik weiter verstanden wird als nur auf die europäische Tradition bezogen, weil sich zu ihr auch die Amerikaner wie z.B. R. Bernstein und R. Rorty bekennen.

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 12. unveränderte Auflage. Tübingen 1972. 153; im folgenden zitiert SuZ (mit Seitenangabe).

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 4. Auflage, unveränderter Nachdruck der 3. Auflage. Tübingen 1975. 235 ff; im folgenden zitiert WuM (mit Seitenangabe).

Das Objektivismusproblem steht in einer engen Verbindung mit der Subjekt-Objekt-Problematik. In der Subjekt-Objekt-Diskussion handelt es sich um Probleme, die seit dem Beginn der Philosophie bekannt sind und immer von Neuem behandelt wurden. Die Philosophiegeschichte läßt sich gut nach der Bedeutung und dem Akzent ordnen, die der objektiven und subjektiven Seite der Erkenntnis beigemessen wurden. Vereinfachend pflegt man zu sagen, daß die antike und mittelalterliche Philosophie eine mehr objektive und die neuzeitliche eine mehr subjektive Haltung eingenommen habe. Viele zeitgenössischen Philosophen, sowohl aus der kontinentalen und hermeneutischen Philosophie (z.B. K. O. Apel, H.-G. Gadamer, J. Habermas, M. Heidegger, P. Ricoeur) wie auch aus der angloamerikanischen Tradition des Postempirismus (z.B. R. Bernstein, D. Davidson, P. Feyerabend, T. Kuhn, G. Lakoff, T. Nagel, W. V. O. Quine, R. Rorty, I. Scheffler, W. Sellars) wie auch die philosophierenden Physiker (z.B. N. Bohr, W. Heisenberg, M. Planck, C. F. v. Weizsäcker), treten dem modernen Objektivismusideal (das ihrer Meinung nach entweder metaphysisch und idealistisch oder positivistisch und szientistisch ist) sehr kritisch entgegen. Sie lehnen den traditionellen Objektivismusbegriff entweder völlig ab oder versuchen wenigstens (manchmal sehr radikal) seine bisherige Bedeutung zu modifizieren.

### *I. Kartesianismus*

Die gegenwärtige Kritik des traditionellen Objektivismusbegriffs geschieht in einem breiten Strom der Abwendung vom Kartesianismus. Zu den Wandlungen im Objektivismusbegriff führte u.a. auch das Aufgeben der epistemischen Subjekt-Objekt Dichotomie, die eine zentrale Komponente der kartesianischen Erkenntnistheorie (vertreten heute u.a. durch die neopositivistische Konzeption der empirischen Basissätze) gewesen war. Im modernen Antikartesianismus geht es um eine Reihe von epistemologischen und ontologischen Anschauungen, die u.a. die Natur der Philosophie und ihre Ziele und Aufgaben betreffen. Diese postkartesianische und postkantianische Philosophie bestreitet meist die Notwendigkeit und Möglichkeit einer fundamentalistischen, systembildenden Metaphysik und

Erkenntnistheorie (vgl. hier auch das ‚Münchhausen-Trilemma‘ von H. Albert; demgegenüber der Kantianer K.-O. Apel an der Idee einer Letztbegründung festhält), und gesteht der Philosophie keine besondere Kompetenz in der Begründung der Kultur, Religion, Ethik, Erkenntnis, Wissenschaft, Weltanschauung usw. zu. Die Philosophie hat keinen eigenen Forschungsgegenstand (neben dem Gegenstand der Einzelwissenschaften) und kann höchstens – als ‚begriffliche Therapie‘ (R. Rorty) – eine kritische (negative) Funktion ausüben. Ganz deutlich hat diese Konzeption der Philosophie L. Wittgenstein ausgedrückt als er meinte, die Philosophie sei „keine Lehre, sondern eine Tätigkeit“.<sup>3</sup>

Der klassische Text, in dem die neuzeitliche Vorstellung von der ‚Grundlegung‘ und die Überzeugung von der Existenz eines ‚archimedischen Stützpunktes‘ der Erkenntnis und der Philosophie ihren Anfang hat, ist: Descartes’ *Meditationes de prima philosophia* (1641). Mit dem Fundamentalismus geht ein Propositionalismus zusammen, der die Wahrheit vorzüglich mit der intellektuellen Intuition und mit den objektivierenden, die Welt objektiv repräsentierenden Subjekt-Prädikat Aussagen (Satzwahrheit) verbindet. Um klar und deutlich zu erkennen und auf diese Weise ein ‚fundamentum inconcussum‘ der objektiven (paradoxerweise aber im autonomen Subjekt fundierten: nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi)<sup>4</sup> Wahrheit zu gewinnen, muß sich das Subjekt – durch eine reduktive Reflexion – einer Art intellektueller Selbstpurifikation unterziehen, damit alle die objektive Erkenntnis bedrohenden Faktoren wie Vorurteile, Autoritäten, Traditionen beseitigt werden. Jede weitere Erkenntnis wird dann durch eine strikte Befolgung der methodologischen Regeln garantiert, wobei der Intellekt (Subjekt) immer die letzte (apriorische) Instanz bei der Rechtfertigung des Wissens bleibt. Die Trennung zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis ist perfekt. Hier haben – nach Meinung der Antikartesianer – auch alle anderen modernen Dichotomien zwischen Subjektivismus und Objektivismus, Relativismus und Absolutismus, Idealismus und Realismus (wie auch etwa: Philosophie und Wissenschaft oder Entdeckungs- und Begründungszusammenhang usw.) ihren Anfang.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*. 12. Auflage. Frankfurt a.M. 1977. 4. 112.

<sup>4</sup> René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. III.



Wo die ‚alte‘ Erkenntnistheorie nach der Neutralisierung aller subjektiven Relativierungen strebte, dort betont die moderne Erkenntnistheorie eine für die Erkenntnis grundlegende und unverzichtbare Funktion der subjektiven Momente.

## II. Antikartesianismus

Eine Kritik des Kartesischen Erkenntnisbegriffs als einer Relation zwischen fremdem Subjekt und fremdem Objekt hat schon der deutsche Idealismus (J. G. Fichte, G. W. Hegel), später die philosophierenden Methodologen der Geisteswissenschaften wie W. Dilthey, J. G. Droysen, L. Ranke und in unserer Zeit u.a. H. Bergson, Gadamer, Heidegger und Husserl, aber auch B. Russell (an der kartesischen Zwei-Substanzen Lehre) geübt. Die neue, antifundamentalistische und holistische Epistemologie glaubt nicht mehr an die Existenz eines endgültigen Fundaments der Erkenntnis und hebt die Subjektivismus-Objektivismus-Alternative radikal auf, weil sie der Natur der Erkenntnis nicht entspricht. Es wird hier behauptet, daß eine scharfe Gegenüberstellung von Subjekt (*res cogitans*) und Objekt (*res extensa*) grundsätzlich den Erkenntnisprozeß mißverstehen, der nur aufgrund einer apriorisch korrelativen Einheit von Subjekt und Objekt möglich ist. Es gibt weder das reine Bewußtsein, noch die reinen Gegebenheiten des Bewußtseins (‚myth of the given‘ – W. Sellars), weil jede Erkenntnis durch die Geschichte und die Sprache vermittelt wird. Für Heidegger bleibt zwar die ‚Subjekt-Objekt-Beziehung‘ eine selbstverständliche, aber zugleich „recht verhängnisvolle Voraussetzung“ (SuZ 59), die er dann als eine Weise des In-der-Welt-seins des Daseins in mehreren Paragraphen von *Sein und Zeit* zu beschreiben und erklären sucht (§§ 12–18).

Von diesem Standpunkt aus wird der ‚traditionelle‘ Objektivismus als ein in der Regel ethnozentrischer Dogmatismus gesehen, der unbegründet Universalität und Exklusivität einer bevorzugten Form der Rationalität zuschreibt. Auch viele andere Demarkationen, wie z.B. Theorie und Praxis, die Sphären des Begrifflichen und des Empirischen, analytische und synthetische Sätze, ‚scheme and content‘ (D. Davidson), Sprache und Welt u.a., werden hier aufgehoben. Sie werden meistens als durch Kultur und Ausbildung gewonnene, rhetori-

sche Gewohnheiten' (R. Rorty) betrachtet. Der hier übliche Vorwurf des Relativismus wird auf vielfache Weise ‚relativiert‘ (da er eine prinzipielle Möglichkeit eben einer objektiven, realen Erkenntnis voraussetzt), u.a. 1. durch die Überwindung des Fundamentalismus, d.h. die Abweisung der Existenz irgendeiner absoluter Grundlage der Erkenntnis, so daß das Philosophieren außerhalb vom Objektivismus, Absolutismus und Relativismus, Realismus und Idealismus stattfindet, 2. durch den Verzicht der Philosophie auf eine sachliche (‚objektive‘) Erkenntnis der Welt (das bleibt eine legitime Aufgabe der Einzelwissenschaften) und 3. durch die These von der ‚spekulativen‘ Einheit der Sprache und der Welt. Objektivität bedeutet dann nur noch das Akzeptieren eines Urteils aufgrund eines sozialen Konsensus von rationalen Subjekten (der Kommunität von Forschern – T. Kuhn).

### *III. Gadamers philosophische Hermeneutik*

Auch die philosophische Hermeneutik von Gadamer vertritt einen Antikartesianismus. Gadamer versucht zu zeigen, daß es keine fundamentalistische Epistemologie geben kann, die sich auf die Subjekt-Objekt Unterscheidung stützen und das Fundament entweder im Subjekt oder im Objekt plazieren könne. Er will auch programmatisch über die Opposition von Subjektivismus und Objektivismus hinausgehen. Die Überwindung der Opposition zwischen dem Subjekt und Objekt geschieht bei Gadamer (hegelianisch) durch Aufhebung und Zurückführung auf eine höhere und zugleich fundamentalere Einheit in der Geschichtlichkeit des Daseins und der Sprachlichkeit. Gadamer knüpft direkt an Heidegger an, wenn er sagt, daß der Mensch sich immer in einer ihm bekannten und vertrauten Welt befindet. Das Bewußtsein hat die Natur der Welt und die Welt hat die Natur des Bewußtseins. Das Subjekt und das Objekt gehören zu einem und demselben allumfassenden geschichtlichen Horizont und deswegen kann es keine reine, transzendente Subjektivität und keine reine subjektfreie Objektivität geben. Die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Achse kommt am deutlichsten in der Zirkularität des Verstehens zur Sprache. Das Argument für eine solche Aufhebung findet Gadamer (der hier Hegel und Heidegger folgt) in Erwägungen über die Sprache. Sie ist nicht ein selbständiges, von der Welt unab-

hängiges reines Instrument der Erkenntnis, sondern ein universales Medium der Erfahrung, in dem es zu einer Konstitution der Welt kommt (,Sprache als Welterfahrung').

Die These von der Einheit des Subjekts und des Objekts wird bei Gadamer nicht in die traditionellen Kategorien des Subjektivismus oder Objektivismus gezwängt. Die „innere Zuordnung von Subjektivität und Objektivität“ erlaubt es nicht, die „Subjektivität als Gegensatz gegen Objektivität“ zu denken (WuM 235), Energisch erhebt Gadamer Einspruch gegen die positivistische und szientistische Begrenzung des (,naiven') Objektivismusbegriffs auf die objektivierenden Methoden der Naturwissenschaften und kritisiert (mit Husserl) die „objektivistische Naivität aller bisherigen Philosophie“ (WuM 235, 284 ff). Der Objektivitätsbegriff der Wissenschaft ist nur ein Sonderfall der Erkenntnis, die „durch Eliminierung der subjektiven Elemente des Erkennens zustande“ kommt. Es gibt noch andere, authentische (und in diesem Sinne ,objektive') aber unthematische und nichtobjektivierende Erkenntnisweisen, wie z.B. im Bereich der Kultur und der Geisteswissenschaften. Wenn Gadamer aber sagt, daß „die Besonderheit der Seinsart, die beiden gemeinsam ist ... darin besteht, daß weder der Erkennende noch das Erkannte ,ontisch', ,vorhanden' sind, sondern ,historisch', d.h. von der Seinsart der Geschichtlichkeit sind“ (WuM 247), dann kommen Bedenken, ob es hier um eine Aufhebung der nur epistemischen oder auch ontischen Eigenartigkeit und Differenz von Subjekt und Objekt im Erkenntnisakt geht. Die philosophische Hermeneutik richtet ihre Aufmerksamkeit eindeutig auf die subjektiven Momente des Erkennens, obwohl das Subjekt hier ein wirkungsgeschichtliches (und auf diese Weise ,objektives') Bewußtsein ist. Somit bleibt die philosophische Hermeneutik immer noch eine Bewußtseinsphilosophie und sogar eine Unterbewußtseinsphilosophie, weil die Welt hier nur in einem wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein gegeben wird und weil das Bewußtsein nur eine ,Oberfläche' der Unermeßlichkeit des Unterbewußtseins ist.

#### *IV. Stellungnahme*

Die Diskussionen über die Möglichkeiten einer objektiven Weltkenntnis befinden sich in einem breiten Kontext ontologischer und

epistemologischer Probleme, die die Natur der Welt, die Quellen und Grenzen der Erkenntnis, die Wahrheit, die Sprache und die Erkenntnisaufgaben und -möglichkeiten der Philosophie und Wissenschaft betreffen. Ich vertrete hier die These, daß der Objektivismus eine natürliche, spontane Einstellung des Menschen ist und die Objektivität eine Eigenschaft der Erkenntnis und der sie ausdrückenden Sätze, die ihren Gegenstand wahr (adäquat) erfassen (repräsentieren) wollen. Ohne die im Erkenntnisakt implizite Subjekt-Objekt-Differenz gibt es keine Möglichkeit einer intersubjektiven Begründung von Behauptungen und somit der Unterscheidung zwischen den wahren und falschen Sätzen. Ein so verstandener Objektivismus fällt mit jenem Realismus zusammen, demzufolge es eine Welt *a parte rei* objektiv gibt, die (objektiv) wahr erkennbar ist.

Eine Theorie, die die ‚Naivität‘ des vergegenständlichenden, reduktiven Objektivismusbegriffs (wie Gadamer) bloßlegen will und die relative (weil intentionale) Existenz des Gegenstandes der Erkenntnis behauptet, ist hingegen gut der Sphäre der Kultur und der Erkenntnissituation im Bereich der ‚historisch‘ existierenden „Gegenstände“ der Geisteswissenschaften angepaßt. Der Forscher (das Subjekt) gehört hier durch seine Akte des Erkennens dem (erforschten) objektiven Gegenstand, den er erkennen will (J. Habermas). So ist z.B. auch K. Wojtyła der Meinung, daß die Demarkationslinie zwischen dem Subjektivistischen (Idealistischen) und Objektivistischen (Realistischen) auf dem Gebiet der menschlichen Erfahrung in der Anthropologie und Ethik nicht aufrechtzuerhalten ist.<sup>5</sup>

Trotz der ursprünglichen Verborgtheit der Subjekt-Objekt-Dichotomie in der natürlichen (*in actu exercito*) Einstellung des Menschen ist sie aber — wie es die Reflexion *in actu signato* zeigt, — in jeder Erkenntnis präsent, die eine Überwindung der primären partiellen Fremdheit beider Glieder der Erkenntnisrelation bedeutet. Der Mensch gehört nämlich zugleich zu seiner Welt, wie er sie auch radikal transzendiert. Die Betrachtung und das Ausgleichen der Rolle der subjektiven und objektiven Erkenntnisfaktoren ist besonders wichtig für eine Philosophie, die (wie die maximalistische und realistische Philosophie, die ihren Ausgangspunkt bei Aristoteles

<sup>5</sup> Karol Wojtyła: *Subjectivity and the Irreducibility in Man*. In: *Analecta Husserliana*. 7 (1978), 107–114.



und Thomas von Aquin nimmt) noch immer die Ambition einer systematischen, sicheren und objektiven Erkenntnis der Welt hat und die deswegen zwischen Erkenntnis und Fehlerkenntnis, Wahrheit und Unwahrheit, Sinn und Unsinn sorgfältig zu unterscheiden sucht. Die von Gadamer postulierte kritische und offene Einstellung scheint eine viel zu schwache Grundlage zu sein für eine realistische Philosophie, die die Absicht hegt, die Welt objektiv, d.h. möglichst unabhängig vom erkennenden Subjekt, so, wie sie wirklich ist, zu erkennen. Gadamer aber – wie gesagt – setzt keine solchen Ziele der Philosophie fest.

### *V. Realismusproblem*

Das Objektivismusproblem und die Frage nach der erkenntniskonstituiven Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt hängt eng mit dem Realismusproblem, d.h. mit der in der Philosophiegeschichte fundamentalen Unterscheidung zwischen Realismus und Idealismus, zusammen. Leider werden diese Begriffe selbst heute von nicht wenigen Philosophen als obsolet, unangemessen, wenn nicht gerade als falsch gesehen. Hier sind sich z.B. R. Carnap und H.-G. Gadamer ziemlich einig, daß die Gegenüberstellung von Realismus und Idealismus keinen Sinn hat.

Die Last der Beweisführung der Richtigkeit (Wahrheit) eines objektivistischen Standpunktes liegt selbstverständlich auf der Seite seiner Anhänger. Es genügt also nicht – wie es ziemlich oft in der philosophischen Diskussion vorkommt – die Opponenten mit dem negativ wertenden (emotionellen) Begriff der Subjektivisten zu bezeichnen. Der Objektivismus kann aber nur indirekt durch die Deutung auf die für die Erkenntnis und die Kultur im allgemeinen verhängnisvollen Konsequenzen einer subjektivistischen Haltung bewiesen werden, denn ein jeder solcher Beweis setzt schon immer gewissermaßen einen objektivistischen Standpunkt voraus (wir haben es hier also mit einer Art des hermeneutischen Zirkels zu tun).

An und für sich ist es selbstverständlich noch nichts Unzulässiges in der Untersuchung des Erkenntnisprozesses und der Analyse der Struktur des menschlichen Intellektes, diese als die (subjektiven) Bedingungen der Erkenntnis aufzufassen. Auch die objektivistische

Haltung kann und darf die immer präsenten, rein subjektiven Erkenntnismomente nicht negieren. Die hermeneutische Analyse des ‚In-der-Welt-Seins‘ des Daseins hat richtig die Aufmerksamkeit auf die vielen externen und internen (subjektiven) Bedingungen der Erkenntnis und die Geschichtlichkeit des Objektivismusbegriffs gerichtet. Merkwürdigerweise aber scheinen Philosophen, die sich für die subjektive Seite der Erkenntnis interessieren, einem Idealismus zuzuneigen. ‚Idealismus‘ wird hier vereinfachend als ein Standpunkt verstanden, demzufolge die wahrgenommenen Gegenstände ‚nur‘ Ideen unseres Intellektes seien, ‚Realismus‘ dagegen als eine Auffassung, derzufolge wir das tatsächlich Seiende außerhalb unseres Intellektes wahrnehmen. Die kontinentale (das ‚diesseits von Idealismus und Realismus‘ von N. Hartmann) und amerikanische (das ‚beyond‘ von R. Bernstein) Philosophie will dieses Dilemma vermeiden. Gadamer z.B., für den die Erkenntnis (wie bei Heidegger) ein ‚Sinnentwurf‘ ist, negiert zwar nicht die (objektive) Existenz der Welt und behauptet nicht, daß es nur die Sprache gibt, zugleich aber spricht er von der „spekulativen Einheit der Sprache und der Welt“, so daß es nicht zwei ‚Welten‘, eine sprachliche und eine reale, sondern nur eine Welt gibt. Ist aber eine Meinung, für die die Welt nur ein intentionales Korrelat zur Sprache ist, nicht doch eine Art Idealismus?

Die Anerkennung oder Abweisung der Subjekt-Objekt-Dichotomie scheint entscheidend nicht nur für eine idealistische oder realistische, sondern vor allem für eine monistische oder pluralistische Interpretation der Welt zu sein. Dort, wo es nur eine Substanz gibt, kommt es leicht zu einer Identifizierung des Subjekts mit dem Objekt der Erkenntnis. Auch nach der Ansicht der Realisten ist die Erkenntnis eine Einheit des Intellektes (*mens*) mit der erkannten Wirklichkeit (*res*), so daß der Erkennende – wie es schon die Scholastiker ausdrückten – auf geheimnisvolle Weise ‚intentional mit dem Erkannten real eins wird, aber entitativ zwei verschiedene ‚Gegenstände‘ bleiben. Der menschliche Geist hat eben die Fähigkeit, ein anderes Seiendes, wenn auch nicht physisch, so doch nicht weniger real zu durchdringen (*mens quodammodo fit omnia*) und es auf diese Weise objektiv (*apprehensive sed non comprehensive*) zu erkennen. Der Idealist wird hier immer versuchen ‚das Seiende im Intellekt‘ mit ‚dem Seienden durch den Intellekt‘ zu identifizieren.

Der Realist weiß dagegen, daß, wenn auch das Seiende uns durch die Erkenntnis nur im Intellekt gegeben ist, es doch immer ein außerhalb des Intellektes Existierendes bleibt (E. Gilson). Das bleibt wahr auch dann, wenn man korrekt sowohl einen gewissen Einfluß des Subjekts auf die Erkenntnisweise des Objekts annimmt (das wußten ganz klar schon die Scholastiker: *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*), wie auch die Einwirkung des Objekts auf das Subjekt, das nach einem Erkenntnisakt schon nicht mehr (epistemologisch) dasselbe Objekt ist.

MARIO A. PRESAS

## Über Ricoeurs Hermeneutik

„Das wahre Leben, das endlich entdeckte und aufgehellte, das einzige infolgedessen von uns wahrhaft gelebte Leben, ist die Literatur.“<sup>1</sup>

Im Gegensatz zu verbreiteten Ansichten, die vom logischen Positivismus und von gewissen Richtungen der Linguistik her kommen, welche die Referentialität und also den Wahrheitsanspruch aller poetischen Sprachverwendung leugnen und als Folge davon die Metapher auf ein emotionelles Symptom – wenn nicht auf ein bloßes ästhetisches Spiel – reduzieren, behauptet Paul Ricoeur<sup>2</sup> als echter Erbe Heideggers und Gadammers, die Metapher drücke doch, dank einer neuen semantischen Pertinenz, eine bis dahin nicht ausgeübte Einsicht in die Wirklichkeit aus. Sogar die Frage nach der Metapher könne nicht einmal gestellt werden, wenn man im voraus annimmt, sie sei einfach die Verschiebung bzw. die Ersetzung des Sinnes eines Wortes, d.h. nur eine abweichende Benennung, die nichts zu tun habe mit der Deskription der Realität. Das sei der Fall – meint Ricoeur weiter – bei der Semiotik, die die *langue* vor der *parole*, nämlich den Kode oder die Strukturen vor dem lebendigen Diskurs bevorzugte.

Dagegen stimmt Ricoeur Benvenistes Semantik zu, nach der das einzelne Wort erst in dem Satz seinen vollen Sinn gewinnt. In der Tat, erst in diesem Kontext kann verstanden werden, daß die Aufhebung der alltäglichen Referenz bzw. die Deviation des literalen Sinnes des deskriptiven Diskurses, die die Metapher hervorruft, nur die nega-

<sup>1</sup> Marcel Proust: *A la recherche du temps perdu*. Wir zitieren nach der Übersetzung von Eva Reichel-Mertens, mit kleinen Änderungen von Walter Biemel. Bd 7. Zürich 1957, 328. Vgl. auch W. Biemel: *Zu Marcel Proust. Die Zeit als Hauptperson*. In: W. Biemel: *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*. Den Haag 1968. 167.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur: *La fonction herméneutique de la distanciation*. In: P. Ricoeur: *Du texte à l'action*. Paris 1986. 103.



tive Seite oder besser gesagt die Voraussetzung ist, die eine gründlichere Referenz ermöglicht als diejenige, welche der hermeneutischen Arbeit zugänglich ist.

Das, was „metaphorische Referenz“ genannt werden könnte, besteht nun darin, daß solches Verschwinden der normalen, literalen Bedeutung der Wörter, das die Sprache zunächst auf sich selbst zurückzuverweisen scheint, uns eigentlich zur Einsicht in Aspekte unseren In-der-Welt-Seins bringt, von denen man vielleicht nicht direkt, aber doch indirekt auf dem Umweg der poetischen Sprache sprechen kann.

So meint Ricoeur die wahre Auffassung des Aristoteles zurückzugewinnen, insofern er sagte, gut metaphorisieren bedeute, das Ähnliche zu apperzipieren. Die Anwendung der Metapher leistet also eine bis dahin unbekannte Näherung zwischen Termen, die zuerst entfernt von einander zu sein schienen, so daß ein Distanzwechsel im logischen Raum produziert und eine neue Gattungsverwandschaft zwischen heterogenen Ideen entdeckt wird.

Am Werk ist hier der produktive Schematismus der Einbildungskraft als diejenige Fähigkeit, die durch prädikative Assimilation neue logische Spezies herstellt, trotz – oder eben dank – der anfänglichen Differenz zwischen Begriffen, die zunächst solcher Assimilation widerstrebten.

Das ist der Fall, wenn man sagt, oder besser ausgedrückt, wenn wir uns vorstellen könnten, daß zum ersten Mal apperzipiert und ausgesagt worden ist: „der Mensch ist ein Wolf“. Weder die ganze Topik, die das Hauptthema ‚Mensch‘ begleitet, noch die des untergeordneten Themas ‚Wolf‘ werden in der metaphorischen Synthese Eingang finden. Es geschieht vielmehr – so sagt es Max Black<sup>3</sup> – wie wenn man den nächtlichen Himmel durch ein bis auf einige Linien geschwärztes Glas hindurchsieht. Dann werden nur solche Sterne erscheinen, die durch die vorbereiteten Linien sich zeigen, und gerade die werden in der Gestalt gesehen, die jene Struktur der reinen Linien ihnen ermöglicht. Ungefähr so arbeitet die Metapher: Das Hauptthema ‚Mensch‘ wird entworfen über das Feld des subordinierten Themas ‚Wolf‘, oder auch umgekehrt, ‚Mensch‘ wird erst durch das Netz der ‚Wolf‘-Prädikate hindurch besser ‚gesehen‘ und verstanden.

<sup>3</sup> Max Black: *La metáfora*. In: M. Black: *Modelos y metáforas*. Madrid 1966. 51.

Übrigens stellt Max Black in demselben Werk fest, daß die Verwendung von theoretischen Modellen in den Wissenschaften von solchem Gebrauch der Metapher in der Literatur nicht ganz entfernt sei. In der Tat sind für ihn beide – Modell und Metapher – heuristische Fiktionen. Daraus läßt sich folgern, was ihrer beider Beziehung zur Wirklichkeit betrifft, daß die Metapher sich zur poetischen Sprache verhält wie das Modell zur wissenschaftlichen Sprache. Als heuristische Fiktionen werden sie nun gebraucht, um eine habituelle Deutung bzw. Auffassung der faktischen Welt, die jetzt als ungenügend empfunden wird, wegzuerwerfen und zugleich eine passendere Beschreibung von ihr zuzulassen.

Nach dem glücklichen Ausdruck von Mary Hesse<sup>4</sup> sind Modell und Metapher in diesem Sinne *Werkzeuge zur Re-Deskription*. Beide gehören also der Entdeckungslogik und nicht bloß einer Erfindungspsychologie ohne kognitives Interesse an. Sie beide sind infolgedessen Träger eines rationalen Vorganges, einer von ihren eigenen Regeln und Prinzipien regierten Methodologie.

Solche Re-Deskription bzw. Produktion einer neuen semantischen Pertinenz ermöglicht uns jederzeit unsere Sprache einer Welt anzupassen, die uns in beständiger Expansion erscheint.

Man muß aber darauf achten, daß trotzdem eine Ähnlichkeit zwischen der Verwendung von Modellen und Metaphern festgestellt wurde, Max Black fügt hinzu, die linguistische Entsprechung des Modells sei eben nicht eine isolierte Metapher, sondern vielmehr ein systematisches Netz von Metaphern. In diesem Sinne sollten wir nun solchen metaphorischen Sprachgebrauch betrachten, der sich synthetisch zu einer Erzählung ordnet.

Damit gehen wir immerhin von der Tropentheorie, zu der die Metapher gehört, zur Theorie der literarischen Gattungen, wo die Erzählung behandelt ist. Sowohl die Metapher als auch die Erzählung führen je eine semantische Neuerung ein, aber während sie in dem ersten Fall einer unpassenden Attribution entspringt, wird sie bei der literarischen Erzählung dagegen durch die synthetische Komposition bzw. Erfindung eines Mythos, einer Fabel hervorgebracht,

<sup>4</sup> Mary Hesse: *The explanatory Function of Metaphor*. In: *M. Hesse: Models and Analogies in Science*. Notre Dame. University Press 1966. Vgl. *Paul Ricoeur: La métaphore vive*. 7. Aufl. Paris 1975. § 3. Anm. 393.

mit einem Wort, durch das, was Ricoeur trefflich *mise en intrigue*<sup>5</sup> nennt. Dadurch werden scheinbar zufällige Ziele, triviale Umstände, unerwartete Peripetien, etc. zusammengesetzt – als „Synthese des Heterogenen“ – in der zeitlichen Einheit, die mimetisch eine vollständige Handlung darstellt, die einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hat. Besonders der Ansatz der Erzählung, die in dem modernen Roman Ausdruck findet, ist – wie Walter Biemel<sup>6</sup> kennzeichnend sagt – „das Entspringenlassen eines Zeitstroms“, denn sie zeigt im Grunde „das Geschehen der Zeitigung der Personen“.

Auch Ricoeur ist der Auffassung, die Intriguen, die wir erfinden und erzählen, machen das vorzügliche Werkzeug aus, mittels dessen wir unsere verworrene und stumme Erfahrung des eigenen Seins als Zeitigung gestalten. Infolgedessen also wäre die Literatur als die Antwort zu betrachten, mit der der Mensch die Frage nach der Zeit poetisch „löst“, während die Philosophen vor eben dieser Frage in Verlegenheit geraten, wie es das unvergleichliche Zitat aus Augustins *Bekenntnissen* belegt: „Was die Zeit ist, weiß ich, wenn niemand mich danach fragt: aber wenn jemand mich danach fragt, dann weiß ich es nicht mehr“.<sup>7</sup>

In der Literatur unserer Zeit betonen Autoren wie Pirandello, Proust, Th. Mann, Joyce, Sartre eine Art Alternative zwischen dem bloßen Leben und dem literarischen Werk, das als Nachsinnen über dieses Leben verstanden ist. „In Wahrheit [schreibt Pirandello] entweder lebt man das Leben oder man schreibt es“. Und Sartre in seinem Roman *La nausée* läßt seine Hauptperson so reflektieren: „Solange man lebt, geschieht nichts. Die Bühnenausstattungen wechseln, Leute kommen hinein und heraus. Das ist alles. Aber nie gibt es Anfänge ... Auch Ende gibt es nicht ... So ist das Leben. Aber wenn man das Leben erzählt, dann wechselt alles, alles ist anders ...“<sup>8</sup> Denn tatsächlich schließt die *mise en intrigue* all das Zufällige aus, all das, was nicht wesentlich zur erzählten Handlung gehört und gibt allein solche Momente wieder, die Anfang, Mitte und Ende der Geschichte regeln und ordnen. Dadurch läßt uns die mimetische

<sup>5</sup> Vgl. Paul Ricoeur: *Temps et récit*. Paris 1983. Der Titel von Teil 1 Kap. 2 lautet: „La mise en intrigue. Une lecture de la ‚Poétique‘ d’Aristote“. 55–84.

<sup>6</sup> Walter Biemel: *Zeitigung und Romanstruktur*. Freiburg. München 1985. 25.

<sup>7</sup> P. Ricoeur: *Temps et récit*. a.a.O., 13.

<sup>8</sup> Vgl. Mario A. Presas: *La magia del arte en el mundo desencantado*. In: *Criterio*. Buenos Aires. 40 (1987), N 1999, 695.

Synthese der *intrigue* den sinnhaften Zusammenhang vieler Ereignisse einsehen, der uns im alltäglichen Leben verwirrt und uns als ununterschieden erscheint. Diese verstandene und zugleich gefühlte Einsicht ruft in uns eine Art Befreiung (*Catharsis*) hervor, wenn es uns gut gelingt, „das Verstehen des Gelebten durch seine Transposition in die Kunst“<sup>9</sup> zu erfahren.

So befreit kann der Mensch sein eigenes Seinkönnen verstehen, indem er es nicht mehr als Fremder betrachtet: denn, wie Rilke sah, ist das, was das Sterben fremd und schwer macht, der Umstand, daß es nicht *unser* Tod ist. So kann man auch das Motto unserer Arbeit besser verstehen. In der Tat sagt Proust ausdrücklich, das literarische Werk solle dem Leser helfen, in sich selbst lesen zu lernen, denn die Literatur sei eigentlich Reflexion über das Gelebte. Die Leistung der narrativen Aktivität objektiviert sich sozusagen im Text. So haben wir also mit der „Sache des Textes“ zu tun, ohne „die ursprüngliche Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins“ und zugleich „die ursprüngliche Menschlichkeit der Sprache“ zu vergessen.<sup>10</sup>

Dazu sind sowohl die bekannte Strategie Diltheys als auch die des Strukturalismus dem Text gegenüber mangelhaft. Ricoeur versucht folgerichtig diesen Streit von ‚Verstehen‘ und ‚Erklären‘ zu überwinden, indem er wichtige Beiträge Husserls, Heideggers, Gadammers, Ingardens und auch der neuesten Entwicklungen der literarischen Kritik (Iser, Jauss) anwendet. Die zentrale Idee solcher Überwindung lautet ungefähr wie folgt: auf der einen Seite bleibt das Verstehen der romantischen Prägung – von Schleiermacher bis zu Dilthey – der Subjektivität des Lesers verhaftet, welcher beansprucht, die psychologische Einstellung des Autors durch Einfühlung kongenial wieder zu erleben. Auf der anderen Seite entdeckt und erklärt die strukturelle Analyse den *Sinn* des Textes, aber sie kümmert sich nicht um seine *Bedeutung* – wenn wir die Terminologie Freges benutzen. Ricoeur unternimmt die Aufgabe, das Positive beider Parteien zu behalten, ohne ihren einseitigen Auffassungen zu verfallen.

Damit ist zunächst zu bemerken – obwohl das so selbstverständlich zu sein scheint, daß es auszusprechen wie eine Zumutung wirken könnte –, daß jedes literarische Werk einen Leser verlangt. Beson-

<sup>9</sup> Walter Biemel: *Zu Marcel Proust*. a.a.O., 233.

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 4. Auflage. Tübingen 1970, 419.



ders deswegen, weil – wie Ingarden<sup>11</sup> es klar dargestellt hat – zum Beispiel ein Roman „in Bezug auf die Bestimmung der in ihm dargestellten Gegenständlichkeiten *prinzipiell unfertig*“ sei und eine immer weitergehende Ergänzung fordere, nämlich die durch die Lektüre. Manche solcher „Unbestimmtheitsstellen“ und „Lücken“ im Werk werden vom Leser im Akt des Lesens in verschiedener Hinsicht erfüllt bzw. ergänzt. Im Text also treten nur schematische Ansichten auf, die variierende, aktualisierende Ansichten zulassen. Der Akt des Lesens – obwohl geleitet vom Text – vermittelt aber keine Information bzw. wissensmäßigen Inhalt, sondern vielmehr das, was Kant *ästhetische Idee* nannte: nämlich diejenige „Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“.<sup>12</sup>

Als Konkretisierung semantischer Möglichkeiten des Textes bedeutet die Lektüre zugleich Aneignung, d.h. wörtlich sich den Text *zu eigen* machen, indem der Leser das Eigene setzt, um ihn zu verstehen. Dadurch wird das zuerst Fremde zu einem Vertrauten, denn im Vollzug des Verstehens geschieht das, was Gadamer als eine wirkliche „Horizontverschmelzung“ bezeichnete.<sup>13</sup>

Während die strukturalistischen Analysen nur den Sinn des Textes – also nur intralinguistische Verhältnisse – herausstellten, entdeckt nun das Lesen wieder eine Bedeutung, eine Referenz, in einem Wort: die *Welt*, die das Werk voran entwirft. Denn implizit in der strukturellen Immanenz des Textes liegt ja eine Transzendenz – wie Ricoeur mit Husserls Terminologie sagt – welche im Grunde eine imaginäre Variation unserer faktischen Welt ist. In *diese* Welt hinein kommt der Leser, indem er sich auch phantasiemäßig umbildet zu einer Variation von sich selbst.<sup>14</sup>

Das leuchtet auch der Romantheorie Prousts<sup>15</sup> ein, wenn er sagt, „nur durch die Kunst vermögen wir aus uns herauszutreten und ebenso uns bewußt zu werden, wie ein anderer das Universum sieht,

<sup>11</sup> Roman Ingarden: *Das literarische Kunstwerk*. 4. Aufl. Tübingen 1972. bes. §§ 38 und 41.

<sup>12</sup> Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. § 49.

<sup>13</sup> H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. a.a.O., 289.

<sup>14</sup> Paul Ricoeur: *Le monde du texte*. In: *Du texte à l'action*. a.a.O., 114.

<sup>15</sup> M. Proust: *A la recherche ...* a.a.O., 328; hier auch das folgende Zitat 352.

das für ihn nicht das gleiche ist wie für uns, und dessen Landschaften uns sonst ebenso unbekannt geblieben wären wie die, die es möglicherweise auf dem Monde gibt. Dank der Kunst verfügen wir, anstatt nur eine einzige Welt – die unsere – zu sehen, über eine Vielheit von Welten, das heißt über so viele, wie es originale Künstler gibt, Welten, untereinander verschiedener als jene anderen, die im Unendlichen kreisen“.

Bewußt oder unbewußt wird der Leser die fiktionale Welt seiner faktischen Welt gegenüberstellen. Infolgedessen wird er erreichen, Licht auf seine eigene Illusionen und Vorurteile zu werfen. Damit kann die ästhetische Erfahrung dem Menschen helfen, Kritik an ihnen zu begründen. Diese Richtung nimmt nun die Reflexion Ricoeurs – wir können jetzt nicht diesem Weg folgen –, der schon von dem Titel seiner letzten Essay-Sammlung angedeutet wird: *Du texte à l'action*: Vom Text zur Handlung.

Beim Lesen soll also der Leser das Eigene setzen. Der Text soll ihm als Instrument der Re-Deskription helfen, wie wir schon sahen. Als ein solches Instrument bringt der Text keine fertigen Rezepte, sondern nur schematische Ansichten, die dem Leser Winke geben sollten. Die Aneignung der phantasierten Welt und die Konfrontation von dieser mit der faktischen Welt des Lesers, finden wir ausgedrückt als Theorie im letzten Teil von Proust: *A la recherche du temps perdu*, nämlich: *Le temps retrouvé*: „In Wirklichkeit ist jeder Leser, wenn er liest, ein Leser seiner selbst. Das Werk des Schriftstellers ist dabei lediglich eine Art von optischem Instrument, das der Autor dem Leser reicht, damit er erkennen möge, was er in sich selbst vielleicht sonst nicht hätte erschauen können. Daß der Leser das, was das Buch aussagt, in sich selbst erkennt, ist der Beweis für die Wahrheit eben dieses Buches“.

MARCO BUZZONI

## Zum Begriff der Person

### Person, Apriori und Ontologie bei Heidegger und Ricoeur\*

Absicht der vorliegenden Überlegungen ist, einerseits den wesentlichen Beitrag zum transzendental-ontologischen Personenverständnis an den Tag zu bringen, den Heideggers sogenanntes frühes, d.h. im Umkreis von *Sein und Zeit* entwickeltes Denken geleistet hat, und andererseits diesen Beitrag selbst von einigen Inkonssequenzen zu befreien, die schwerwiegende Folgen für den Begriff der Person und letzten Endes für die Person selbst mit sich bringen oder bringen könnten. Diese Absicht wird zuerst mit einem Vergleich zwischen Heideggers und Ricoeurs Auffassungen des Selbst verfolgt, der wiederum von der Interpretation Heideggers ausgeht, die Ricoeur im Aufsatz „The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger“ gegeben hatte.<sup>1</sup>

\* Den vorliegenden Beitrag habe ich während eines Forschungsaufenthalts in Würzburg (Institut für Philosophie III) als Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung geschrieben. Der Stiftung und meinem wissenschaftlichen Gastgeber, Herrn Prof. Dr. Franz Wiedmann, gilt mein innigster Dank. Auf die entscheidende Bedeutung der leeren Funktionalität des Apriori hatte mich Prof. Andrea Galimberti († 1982) hingewiesen, während Prof. Armando Rigobello mich unter anderem auf die Unverzichtbarkeit einer, wenn auch neu gedachten Ontologie der Person aufmerksam gemacht hat, so daß der theoretisch grundlegende Kern des vorliegenden Beitrags als der Versuch angesehen werden kann, diese beiden Thesen anhand der Daseinsontologie Heideggers zu versöhnen. Als sehr fruchtbar hat sich auch der diesen Versuch betreffende Meinungsaustausch mit Prof. Dr. Wiedmann erwiesen. Für sprachliche Verbesserungen bin ich Frau Ingeborg dankbar. Für die Diskussion einiger, mit inhaltlichen Problemen zusammenhängender Übersetzungsschwierigkeiten, die meiner Arbeit sehr zugute gekommen sind, habe ich vor allem Dr. Franz-Peter Burkard meinen Dank auszusprechen.

<sup>1</sup> Paul Ricoeur: *The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger*. In: *Heidegger and the Quest for Truth*. Hrsg. v. M. S. Frings. Chicago 1968. 62–75; Zitiert nach der franz. Ausgabe: *Heidegger et la question du sujet*. In: P. Ricoeur: *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris 1969. 231; deutsche Übersetzung: J. Rütsche: *Heidegger und die Frage nach dem Subjekt*. In:

# I. Person und Ontologie

Zwischen Ricoeurs Hermeneutik und Heideggers Fundamental-ontologie bestehen einige bedeutende Ähnlichkeiten, die sich am leichtesten an den Tag bringen lassen, wenn man zum Leitfaden die Interpretation nimmt, die Ricoeur der Philosophie Heideggers angedeihen läßt.

Nach Ricoeur stellt die Kritik der Subjekt-Objekt-Beziehung, die Heidegger im Rahmen seiner Destruktion des ontologischen Primats des *cogito* formuliert, keine Ablehnung der philosophischen Verwendbarkeit der Begriffe *ego* oder *Selbst* dar, sondern sie legt vielmehr den Grund zu einer Hermeneutik des „ich bin“, die „eine Seinsschicht aufdeckt, die sozusagen unterhalb des *cogito* angesetzt werden muß.“<sup>2</sup> Das Seinsverständnis sei kein Teil mehr des *cogito*, sondern primär ein Seinsmodus des Daseins, eine Seinsbestimmtheit des Daseins.“

Das in eins mit dem Objekt entstandene Subjekt ist bei Descartes nicht das authentische Ich, sondern ein bloßes *substratum*: Das *cogito* gründet in der Tradition der Metaphysik in dem Sinne, daß eine als Bild, als Sicht interpretierte Subjekt-Objekt-Beziehung die Zugehörigkeit des Daseins zum Sein verhüllt. Aber diese Kritik an der Subjekt-Objekt-Beziehung schafft gleichzeitig die Voraussetzung dafür, daß man von nun an die Frage nach dem *ego* auf angemessenere Weise stellen kann, weil der Charakter der „Rückbezogenheit“ des Daseins dadurch interpretiert werden kann, daß der ontische Vorrang keine ontologische Unmittelbarkeit mehr enthält. Daraus geht nach Ricoeur die hermeneutische Dimension des Selbst

P. Ricoeur: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. München. 1973. 123–135. Wegen der unseren Überlegungen gesetzten Grenzen sind hier andere Texte Ricoeurs, in denen er zur Philosophie Heideggers Stellung nimmt, und die weitere Verwandtschaften und Unterschiede zutage treten lassen könnten (vgl. *La Métaphore vive*. Paris 1975. Kap. 7 und 8; *Temps et récit*. III. Paris 1985. Kap. 1, § 3), nicht berücksichtigt worden. Wegen der Homogenität der Übersetzung sind Zitate aus Ricoeurs Texten von mir ins Deutsche übersetzt worden, obwohl ich möglichst wenig von der angeführten deutschen Übersetzung abgewichen bin. Soweit es mir möglich war, habe ich zur Vergleichsmöglichkeit des Lesers sowohl die Seitenzahl der französischen als auch der deutschen Auflage angegeben.

<sup>2</sup> P. Ricoeur: *Heidegger et la question du sujet*. a.a.O., 222; dtsh. Übers. 123; hier auch die folgenden Zitate 224 f, dt. Übers., 125 f; 226 ff, dt. Übers., 128 ff; 228 f, dt. Übers., 130 f; 229, dt. Übers., 131.



als Dasein hervor: „Deswegen ist es nicht nur die Aufgabe einer intuitiv beschreibenden Phänomenologie, die Wiederaufnahme des ‚ich bin‘ zu leisten, sondern auch die einer Interpretation, und zwar weil das ‚ich bin‘ vergessen ist; man muß es durch eine Interpretation, die es aus der Verborgenheit holt, wiedererobern. Weil das ‚ich bin‘ ontisch sich selbst am nächsten, ontologisch aber am fernsten ist, wird es zum Thema einer Hermeneutik und nicht nur einer intuitiven Beschreibung. Deswegen können wir das *cogito* nur durch einen regressiven Gedankengang [*mouvement*] wiederaufnehmen, der vom Phänomen des ‚In-der-Welt-seins‘ ausgeht und sich zur Frage nach dem *Wer* desselben hinbewegt.“

In der Alltäglichkeit wäre noch kein *Wer* da, sondern eine Art anonymes Selbst: nach Ricoeur ist die Kritik an der Subjekt-Objekt-Beziehung die Kehrseite der Hermeneutik des ‚ich bin‘, die in einer Hermeneutik des endlichen Ganzwerdens im Angesicht des Todes gipfelt.<sup>3</sup>

Die hermeneutische Auffassung des Selbst und die Verwerfung der Ursprünglichkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung stellen in der Tat wichtige Verwandtschaften zwischen Ricoeurs Hermeneutik und dem sogenannten frühen Denken Heideggers dar. Was den hermeneutischen Charakter des Selbst anbelangt, steht er auch bei Ricoeur in einem unauflöslichen Zusammenhang mit der Kritik an dem Kartesischen *cogito*. Zum einen ist eine zentrale These der Philosophie Ricoeurs, daß das Kartesische *cogito* eine bloße formale Gewißheit ausdrückt, die zwar unanfechtbar, aber doch auch eine „Gewißheit ohne Wahrheit“ ist, und die eben als solche, d.h. als leere Gewißheit, erst dann zur konkreten Allgemeinheit eines sich in seinen Objekten reflektierenden Ich werden kann, wenn es diesem gelingt, sich selbst auf dem Umweg einer Entschlüsselungsarbeit, die sich auf die „Denkmale des Lebens“ anwendet, wiederzuerobern.<sup>4</sup> Zum anderen

<sup>3</sup> Vgl. a.a.O., 230, dt. Übers., 131–132. Noch im Aufsatz *Existence et herméneutique* (1965) hatte sich aber Ricoeur von Heidegger abgehoben, indem er beim Vorgehen einer „Hermeneutik des Ich-bin“ zwischen einem von Heidegger in *Sein und Zeit* beschrittenen „kurzen Weg“, der nach einem intuitiven Zugang zu den Existenzialien sucht, und einem von Ricoeur selbst eingeschlagenen „langen Weg“, der indirekt vorgeht, unterscheidet.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. P. Ricoeur: *De L'interprétation* Paris 1965, 51, dt. Übers. E. Moldenhauer: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt a.M. 1969, 57: „Descartes kann nicht um den unbestreitbaren Satz gebracht werden: Ich kann nicht an mir selbst zweifeln, ohne wahrzunehmen, daß ich zweifle. Doch was bedeutet diese

hat auch Ricoeur die Ursprünglichkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung und der in ihr gründenden Erkenntnis verworfen, indem er ihren sekundären oder abgeleiteten Charakter zugunsten einer ursprünglichen Offenbarung der Verwurzelung des Menschen im Sein, d.h. im Gefühl, behauptet hat: „Weil das Erkennen seinen Gegenstand veräußerlicht und ins Sein setzt, stiftet es die fundamentale Spaltung zwischen Objekt und Subjekt. [...]. Das Gefühl hingegen versteht sich als die Kundwerdung einer Beziehung zur Welt, die unaufhörlich unser Mitverwickeltsein, unsere Inhärenz, unsere Zugehörigkeit, die tiefer sind als jede Polarität und jede Dualität, wiederherstellt.“<sup>5</sup>

Befindlichkeit und Stimmung sind aber auch ursprünglicher als die Unterscheidung zwischen Erkennen und Wollen,<sup>6</sup> und das Phänomen der Sorge drückt nach Heidegger „keineswegs einen Vorrang des ‚praktischen‘ Verhaltens vor dem theoretischen aus. Das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine ‚politische Aktion‘ oder das ausruhende Sichvergnügen. ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘ sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß.“<sup>7</sup>

Wahrnehmung? Eine Gewißheit zwar, doch eine Gewißheit ohne Wahrheit; wie Malebranche es sehr richtig gegen Descartes gesehen hat, ist dieses unmittelbare Erfassen nur ein Gefühl, nicht eine Idee.“ Vgl. in demselben Sinne a.a.O., 21, dt. Übers., 28.

<sup>5</sup> P. Ricoeur: *Finitude et culpabilité. I: L'homme faillible*. Paris 1960, 101; dt. Übers. M. Otto: *Die Fehlbarkeit des Menschen, Phänomenologie der Schuld I* Freiburg-München 1971, 115. Wir sind deshalb dazu „verurteilt“ [*condamnés*], die Einheit des Gefühls durch die Sprache der Objektivität auszudrücken und dadurch zu erkennen, weil sich unsere Sprache in der Dimension der Objektivität ausgeformt hat, wo Subjekt und Objekt entgegengesetzt sind (105, dt. Übers., 119–120). Für Heidegger vgl. z.B. *Sein und Zeit* 11. Aufl. Tübingen 1967, 137; „Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfährt. [...] Sie [die Befindlichkeit] ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist.“

<sup>6</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen 1967 (künftig: SuZ). 136.

<sup>7</sup> SuZ, 193. In demselben Sinne vgl. noch SuZ 300–301. Im „Brief über den Humanismus“ (1946). In: *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Bd 9. Frankfurt a.M. 1976, 313–364; 352–358, wird mit der traditionellen Unterscheidung des Theoretischen und des Praktischen auch die zwischen Ethik und Ontologie zurückgewiesen: vgl. insbesondere 358: „dieses Denken [sc.: das Denken, das die Wahrheit des Seins bedenkt] ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung.“

Dies geschieht im wesentlichen aber auch bei Ricoeur, der sich sogar auf Spinoza beruft, um die These zu verteidigen, nach der die „Reflexion“ die ursprüngliche Einheit von philosophischer Erkenntnis und Ethik darstellt<sup>8</sup> und sich der Wille und der Intellekt in der Mannigfaltigkeit der Willens- und Verstandesakte auflösen,<sup>9</sup> so daß eine weitere wichtige Verwandtschaft zwischen den beiden Denkern im Versuch liegt, auch den Unterschied zwischen Erkennen und Wollen auf eine ursprüngliche Ebene zurückzuführen.

All diese Gemeinsamkeiten legen nun nahe, daß Ricoeurs Interesse an Heideggers Philosophie des Selbst nicht äußerlich ist, sondern von einer den beiden Denkern gemeinsamen Voraussetzung abhängt, die ans Licht gebracht werden soll. Zunächst muß aber ein beträchtlicher Unterschied zwischen Ricoeurs und Heideggers Auffassung des Selbst hervorgehoben werden, der bei Ricoeurs Interpretation im Grunde vernachlässigt wird und der deshalb eine ihrer Grenzen indirekt aufdeckt.

Bekanntlich hat Heidegger den Personalismus aus denselben Gründen zurückgewiesen, aus denen er die ganze philosophische Anthropologie und die traditionelle Definition des Menschen als „animal rationale“ abgelehnt hat: wegen der in der Interpretation des Seins des Daseins vorausgesetzten Ontologie der Vorhandenheit.<sup>10</sup> Trotz der Bemühungen Husserls und Schellers, zwischen Akten und Gegenständen streng zu unterscheiden und die Person als Vollzieher intentionaler Akte zu definieren, sei bei ihnen „der ontologische Sinn“ von „vollziehen“ nicht genügend geklärt und die „Seinsart der Person“ „positiv ontologisch“ nicht genügend bestimmt, so daß das

<sup>8</sup> Vgl. z.B. P. Ricoeur: *Le Conflit des interprétations*. a.a.O., 324.

<sup>9</sup> Paul Ricoeur: *Le problème du fondement de la morale*. In: Sapienza. 28 (1975), 313–337; 326.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. SuZ, 46–47. „Jede Idee von ‚Subjekt‘“ – schreibt Heidegger u.a. – macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des *subjectus* [...] *ontologisch* mit [...]. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte, ‚ausformbare‘ Phänomenenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen.“ (SuZ, 46) Alle Richtungen des Personalismus, alle Tendenzen auf eine philosophische Anthropologie und auch die Interpretation der Personalität von Husserl und Scheler würden „die Frage nach dem ‚Personsein‘“ nicht mehr stellen (SuZ, 47); für das Folgende vgl. SuZ, 48 f.

Sein des Daseins „als ‚selbstverständlich‘ im Sinne des *Vorhanden-seins* der übrigen geschaffenen Dinge begriffen wird“. Aus diesem Grund hat Heidegger eine vollständige Ontologie des Daseins für absolut notwendig gehalten, wenn die philosophische Anthropologie „auf einer philosophisch zureichenden Basis“ stehen soll, und er hat präzisiert, daß *Sein und Zeit* „einige, wenngleich nicht unwesentliche ‚Stücke‘“ in der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gegeben hat.<sup>11</sup>

Unter diesem Blickpunkt scheint der Kontrast zwischen Ricoeur und Heidegger unüberbrückbar zu sein, nicht aber weil Ricoeur kürzlich die Möglichkeit einer Uminterpretation seiner ganzen philosophischen Entwicklung unter dem Gesichtspunkt des Begriffs der Person nahegelegt hat,<sup>12</sup> sondern vor allem, weil er im Gegensatz zu Heidegger sogar die Möglichkeit einer Ontologie der menschlichen Person im wesentlichen verworfen hat. Ricoeur weist vielmehr auf die Möglichkeit einer Ethik *ohne Ontologie* im Sinne Lévinas' hin und schließt jede Ontologie der Person aus, indem er sie durch die ethischen Begriffe von „Krisis“ und „Engagement“ definiert.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> SuZ, 17. Dazu vgl. insbesondere H. Fahrenbach: „Heidegger und das Problem einer ‚philosophischen‘ Anthropologie“. In: *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Hrsg. V. Klostermann Frankfurt a.M. 1970, 97–131; 123.

<sup>12</sup> Paul Ricoeur: „*Meurt le personnalisme, revient la personne ...*“ In: Notes et Documents. (1983), N. 2/3, 76–82; 78 (Beitrag zum fünfzigsten Jahrestag der Zeitschrift „Esprit“). Darin liegt in der Tat kein wesentlicher Unterschied zwischen Ricoeur und Heidegger, weil Heidegger selbst mehrmals auf ein legitimes Subjekt- und Personverständnis hinweist. Vgl. dazu die Anm. 33.

<sup>13</sup> P. Ricoeur: „*Meurt le personnalisme, revient la personne ...*“ a.a.O., 79. In: P. Ricoeur: *Finitude et cupabilité*. I. a.a.O., 86; dt. Übers. 87. wird die Person als „praktische Synthesis“ von Charakter und Glück definiert, „die sich selbst in der Vorstellung einer Aufgabe, eines Ideals der Person ergreift ... Es gibt keine Erfahrung der Person an und für sich.“ Die Person sei keine „erfahrene Fülle ... die Person hat zu sein“. Die einzige Weise, den Zugang zu ihr zu erhellen ist, sie „sein zu machen“, kantisch ausgedrückt: die Person ist eine Weise, den anderen und sich selbst zu brauchen.“ (89; dt. Übers. 101). Vgl. noch; P. Ricoeur: *Le Conflit des interprétations*. a.a.O., 406; ders.: *Temps et récit*. Tome III. 356. Zu einer angemessenen Rechtfertigung dieses Punktes vgl. Marco Buzzoni: *Paul Ricoeur, Persona e ontologia*. In: *Studium*. Rom 1988, 12–22. Es besteht eine gewisse Übereinstimmung zwischen den vorausgehenden Darlegungen und dem Ergebnis, zu dem P. L. Bourgois – F. Schalow: *Freedom, Finitude, and Totality. Ricoeur and Heidegger*. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*. 18 (1987), 263–271, gekommen sind. Diese Autoren vertreten nämlich den Standpunkt, daß sich Heidegger und Ricoeur in Bezug auf die dritte Kantische Antinomie darin unterscheiden, daß Ricoeur sich



Das leitet uns nun zu einem Punkt, wo sich Ricoeurs Interpretation des Subjekts bei Heidegger in gewissem Maße einseitig erweist, und zwar in dem Sinne, daß er, obzwar er die Bedeutung der Kritik Heideggers an der bei der Selbstauffassung vorausgesetzten Ontologie der Vorhandenheit berücksichtigt und sogar hervorhebt, nichtsdestoweniger die *transzendental-hermeneutische* Dimension der Ontologie des Selbst zugunsten ihres *ethisch-hermeneutischen* Aspekts in den Hintergrund drängt. Man könnte vielleicht sagen, daß Ricoeur der „transzendentalen Wendung“<sup>14</sup> der Ontologie des Daseins nicht das richtige Gewicht beigemessen hat. Wie es sich im folgenden herausstellen wird, schließt dieser zugegebenermaßen doch augenfällige Unterschied zwischen den beiden Denkern noch nicht eine Gemeinsamkeit aus, in der darüber hinaus die bisher hervorgehobenen Verwandtschaften ihre Wurzel haben. Zu diesem Zweck ist es aber zuallererst nötig, einige Aspekte der Kritik Heideggers an der traditionellen Ontologie des Selbst eingehend zu erörtern.

## II. Person und Apriori

Bekanntlich wird das „Subjekt“ der traditionellen Metaphysik, dem die Charaktere der „Simplizität“, „Substantialität“ und „Personalität“ zugeschrieben werden, von Heidegger interpretiert als Produkt der Ontologie der Vorhandenheit, die das Sein des Daseienden vom Seienden her auslegt. Der Begriff des Subjekts „charakterisiert *nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*. [...] Das Sein des Ich wird verstanden als Realität des *res cogitans*.“<sup>15</sup> Das gilt auch für Kant und insbesondere für die Beziehung zwischen dem Ich und den es „begleitenden“ Vorstellungen: „Kant zeigt aber nirgends die Seinsart dieses ‚Anhängens‘ und ‚Begleitens‘. Im Grunde aber wird sie ver-

mit einem erweiterten Sinn des Ethischen begnüge, während Heidegger versuche, diese Antinomie auf ontologischer Ebene aufzulösen. Wir werden aber sehen, daß gerade eine ontologische Voraussetzung beiden Denkern gemeinsam ist.

<sup>14</sup> Ich entlehne den Ausdruck *Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. 1979. 169.

<sup>15</sup> SuZ, 320.

standen als ständiges Mitvorhandensein des Ich mit seinen Vorstellungen“.<sup>16</sup>

In diesem Zusammenhang gilt es zunächst darauf hinzuweisen, daß bei Heidegger die Negation der transzendentalen Auffassungen des Subjekts keineswegs die Negation des Apriori mit sich bringt: Die Begriffe eines Subjektes, eines reinen Ich und eines Bewußtseins überhaupt, schreibt z.B. Heidegger, „enthalten so wenig das Apriori der ‚wirklichen‘ Subjektivität, daß sie die ontologischen Charaktere der Faktizität und der Seinsverfassung des Daseins überspringen, bzw. überhaupt nicht sehen. Die Zurückweisung eines ‚Bewußtseins überhaupt‘ bedeutet nicht die Negation des Apriori, so wenig als der Ansatz eines idealisierten Subjekts die sachgegründete Apriorität des Daseins verbürgt.“

Dieselbe Analytik des Daseins wird von Heidegger bezeichnet als „Freilegung *des* Apriori“, und dieses Apriori soll sich nach Heidegger sowohl von der Behauptung „ewiger Wahrheiten“ als auch von der „Vermengung der phänomenal gegründeten ‚Idealität‘ des Daseins mit einem idealisierten Subjekt“ abheben.<sup>17</sup>

Es kommt also jetzt darauf an, diesen Begriff des Apriori näher zu bestimmen. Der entscheidende Punkt liegt darin, daß nach Heidegger dieses Apriori sozusagen als „leer“, weil es vorhandene Eigen-

<sup>16</sup> SuZ, 321. Die „Selbstheit“ läßt sich nur „am eigentlichen Selbstseinkönnen“ ablesen: die Ständigkeit des Selbst „bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit“ (SuZ, 323) und im allgemeinen ermöglicht erst die „phänomenale Orientierung am Seinssinn des eigentlichen Selbstseinkönnens“, es zu erörtern, „welches ontologische Recht der Substantialität, Simplität und Personalität als Charaktere der Selbstheit zugewiesen werden kann.“ Hier auch das folgende Zitat. Heidegger lehnt ja den Begriff des Subjekts deshalb ab, weil dadurch das Apriori des nur „tatsächlichen“ Subjekts, d.h. des Daseins, verfehlt würde (vgl. SuZ 229). Vgl. schließlich Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Marburger Vorlesung SS 1927. In: *Gesamtausgabe*. Bd 24. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1975. 14.

<sup>17</sup> SuZ, 45. Das folgende Zitat SuZ 4. Die Unbestimmtheit der Bedeutung des Seins ist nach Heidegger so wichtig, daß es ohne sie überhaupt keine Sprache und letzten Endes keinen Menschen gäbe: „Angenommen, es gäbe die unbestimmte Bedeutung von Sein nicht und wir verstünden auch nicht, was diese Bedeutung meint. Was wäre dann? [...] *Dann gäbe es überhaupt keine Sprache.* [...] Gesetz, wir würden das Sein überhaupt nicht verstehen, gesetzt, das Wort ‚Sein‘ hätte nicht einmal jene verschwobene Bedeutung, gerade dann gäbe es überhaupt kein einziges Wort. Wir selbst könnten überhaupt nicht *Sagende* sein. Wir vermöchten überhaupt nicht die zu sein, als welche wir sind. Denn Menschsein heißt: ein Sagender sein.“ (*Einführung in die Metaphysik*. 2. Aufl. Tübingen: 1958, 62).

schaften oder Reales nicht ausdrückt, und dennoch gleichzeitig als echt ontologisch anzusehen ist. Daß Sein in gewissem Sinne als leer zu betrachten ist, schlägt sich in *Sein und Zeit* in der Verwerfung, oder besser in der Gültigkeitsabgrenzung der traditionellen logischen Definition nieder, die nur für das Seiende ihre Gültigkeit aufrechterhält: „Der Begriff ‚Sein‘ ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit. Und das mit Recht – wenn definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. ‚Sein‘ kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; enti non additur aliqua natura: ‚Sein‘ kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen. [...] Daher ist die in gewissen Grenzen berechnete Bestimmungsart von Seiendem – die ‚Definition‘ der traditionellen Logik, die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat – auf das Sein nicht anwendbar.“

Das schließt ein, daß auch das aristotelische Gesetz des umgekehrten Verhältnisses zwischen Begriffsumfang und Begriffsinhalt nur für das Seiende gültig ist. Für die Seinsfrage gilt nämlich das entgegengesetzte Prinzip: sie stellt „*die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich*“ dar.<sup>18</sup> Auf den Aristotelischen Einwand, das „ist“ als

<sup>18</sup> Vgl. SuZ, 9. Vgl. in diesem Sinne auch *Einführung in die Metaphysik*. 61–62: „Es ist überhaupt fraglich, ob die Allgemeinheit des Seins eine solche der Gattung (genus) ist. Schon Aristoteles ahnte diese Fraglichkeit. Demzufolge bleibt fraglich, ob einzelnes Seiendes überhaupt je als Beispiel für das Sein gelten kann, so wie diese Eiche für ‚Baum überhaupt‘. [...] Das Wort ‚Sein‘ ist zwar ein allgemeiner Name und scheinbar ein Wort unter anderen. Aber dieser Schein trügt. Der Name und sein Genanntes ist einzigartig. Deshalb ist jede Veranschaulichung durch Beispiele im Grunde verkehrt.“ Hier auch das folgende Zitat 69 (die Hervorhebung stammt von mir). Vgl. schließlich a.a.O., 127: „das Sein – bleibt unauffindbar, fast so wie das Nichts oder am Ende ganz so. Das Wort ‚Sein‘ ist dann schließlich nur ein leeres Wort. Es meint nichts Wirkliches, Greifbares, Reales.“ Hier wird Brentanos Begriff vom Realen so angewendet, daß Sein vom Realen als dem Individuellen oder Bestimmten abgehoben wird. „*Die Ontologie*“ – hatte Brentano geschrieben – „handelt nur vom Realen.“ *Franz Brentano: Vom Realen und seinen nächsten Differenzen*. Florenz, 2. April 1908. In: *F. Brentano: Abkehr vom Nichtrealen*. Hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand. (1966) Nachdr. Hamburg 1977. 350–353; 350. Trotz der Änderungen, die Brentano an der aristotelischen Ontologie herbeiführte, schrieb er im Grunde genommen dem Realen die Bestimmungen zu, die Aristoteles der Substanz beigemessen hatte: bei Brentano heißt Reales vor allem soviel wie Individuelles, Einzelwesen oder in gewissem Grad Bestimmtes (Vgl. z.B. *F. Brentano: Wahrheit und Evidenz*. Hrsg. O. Kraus. Leipzig 1930. 82; *F. Brentano: Kategorienlehre*.

Kopula werde in einer vielfältigen Weise gemeint, erwidert in der Tat Heidegger, daß das nicht am „ist“ selbst, sondern an dem mannigfaltigen Sachgehalt der Aussagen liegt, die inhaltlich jeweils verschiedenes Seiendes betreffen: „Nur weil das ‚ist‘ an sich unbestimmt und in seiner Bedeutung leer bleibt, kann es zu so vielfältiger Verwendung bereitliegen und sich ‚je nach dem‘ erfüllen und bestimmen. Die angeführte Mannigfaltigkeit bestimmter Bedeutungen beweist daher das Gegenteil dessen, was gezeigt werden sollte. Sie gibt nur den deutlichsten Beweis dafür, daß *das Sein unbestimmt sein muß, um bestimmbar zu sein.*“ Wenn aber das Wort Sein nach Heidegger in einem Sinne nichts Bestimmtes ausdrückt und in diesem Sinne leer und unbestimmt ist, ist das Sein in einem anderen Sinn das ontologisch Bestimmteste und „Einzigartigste“, wobei aber diese Einzigartigkeit und Bestimmtheit von denen des Seienden streng zu unterscheiden sind, weil sie durch keinen Vergleich zu gewinnen sind: „Bei aller Verwischung und Vermischung und Allgemeinheit seiner Bedeutung [sc.: des Seins] meinen wir dabei etwas Bestimmtes. Dieses Bestimmte ist so bestimmt und einzig in seiner Art, daß wir sogar sagen müssen: Das Sein, was jedem beliebigen Seienden zukommt und sich so in das Geläufigste verstreut, ist das Einzigartigste, was es überhaupt gibt. Alles Andere und Sonstige, alles und jegliches Seiende kann noch, auch wenn es einzig ist, mit anderem verglichen werden. Durch diese Vergleichsmöglichkeiten wächst seine Bestimmbarkeit. Es steht auf Grund dieser in einer vielfachen Unbestimmtheit. Das Sein dagegen kann mit nichts sonst verglichen werden. Das Andere zu ihm ist nur das Nichts. Und da gibt es nichts zu vergleichen.“<sup>19</sup>

Hrsg. A. Kastil. Hamburg 1968. 15, 20). Das logische Gesetz des umgekehrten Verhältnisses zwischen Begriffsumfang und Begriffsinhalt lag Brentanos Begriff des Realen zugrunde. Eben im Gegensatz zu diesem Begriff vom Realen bestreitet Heidegger, daß Sein nur als der allgemeinste Begriff genommen werden könnte. In Wahrheit muß man sagen, daß, wenn Sein kein empirisch-positiver Begriff ist, so ist er keine Gattung, sondern nur die Bedingung der Möglichkeit jeder besonderen Gattung. „Sein“ im Sinne Heideggers und „Reales“ im Sinne Brentanos – als höchste ‚Gattungen‘ – können nämlich im gewöhnlichen (empirischen oder positiven) Sinne Gattungen gar nicht sein, weil sie streng genommen überhaupt keine Bestimmung, Unterscheidung, Gliederung oder Begrenzung innerhalb des empirischen Seienden darstellen können. Zu den Wegen, die Heidegger zur Kenntnis der Philosophie Brentanos führten, vgl. *F. Volpi: Heidegger e Brentano* Padova 1976, 11–20.

<sup>19</sup> M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. a.a.O., 60.



Es ist wohlbekannt, daß Heidegger diese Bestimmtheit und Einzigartigkeit von mehreren Blickwinkeln her präzisiert. Das Sein als Apriori des Selbst des Daseins wird z.B. als Möglichsein, das als Existenzial „die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“ ist,<sup>20</sup> oder als Zeitlichkeit im Sinne von Abwesenheit interpretiert.<sup>21</sup> Eben deshalb, weil dieser ontologische Charakter des Apriori einerseits unbestimmt und leer ist und andererseits ‚positiv‘ ontologisch nur ein „Möglichsein“, eine Abwesenheit darstellt, oder – wie Heidegger selbst es ausdrückt – eben deshalb, weil die transzendente Selbstheit des Daseins reine Transzendenz,<sup>22</sup> reiner Überstieg, Grund als Abgrund oder Freiheit ist, kann

<sup>20</sup> Vgl. z.B. SuZ, 143–144: „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. [...] Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebensosehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes ‚passieren‘ kann. Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das *noch nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige. [...] Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“. Vgl. noch SuZ, 42: „Das ‚Wesen‘ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden. [...] *Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.* Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene ‚Eigenschaften‘ eines so und so ‚aussehenden‘ vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das.“

<sup>21</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Freiburger Vorlesung WS 1929/1930. In: *Gesamtausgabe*. Bd 29/30. Hrsg. von F.-W. Herrmann. Frankfurt a.M. 1983, 531: „Der Mensch ist [...] wesenhaft ‚abwesend‘. Abwesend im grundsätzlichen Sinne – nicht und nie vorhanden, sondern abwesend, indem er *wegwest* in die *Gewesenheit* und in die *Zukunft*, abwesend und nie vorhanden, aber in der Abwesenheit *existent*.“

<sup>22</sup> Vgl. „Vom Wesen des Grundes“. *Wegmarken*, S. 123–175: 164. Was die Äquivalenz zwischen „transzendental“ und „transzendent“ betrifft, vgl. z.B. *ibid.*, S. 139–140: „Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus; als ihr zugehörig heißt der Weltbegriff ein *transzendentaler*. Mit diesem Terminus wird alles benannt, was wesenhaft zur Transzendenz gehört und seine innere Möglichkeit von ihr zu Lehen trägt. Und erst deshalb kann auch die Erhellung und Auslegung der Transzendenz eine ‚transzendente‘ Erörterung genannt werden. [...] *Mit einer radikaleren und universaleren Fassung des Wesens der Transzendenz geht dann aber notwendig eine ursprünglichere Ausarbeitung der Idee der Ontologie und damit der Metaphysik zusammen.*“ (Die Hervorhebung stammt von mir). Für das Folgende vgl. 139; 174 f; 172. Dieser Punkt wird von Heidegger auch durch die wesentliche Verbindung berührt, die „Was ist Metaphysik“ zwischen Dasein, Selbstheit, Transzendenz und Freiheit einerseits und dem Nichts andererseits stellt. Vgl. z.B. „Was ist Metaphysik“, *Wegmarken*, S. 103–121: 115: „Da-sein

Heidegger zu einer besonderen Identifizierung von Transzendental- und Seinsverfassung des Daseins kommen: „Nur Seiendes, zu dessen Seinsverfassung die Transzendenz gehört, hat die Möglichkeit, dergleichen wie ein Selbst zu sein. Die Transzendenz ist sogar die Voraussetzung dafür, daß das Dasein den Charakter eines Selbst hat. Die *Selbstheit* des Daseins *gründet in seiner Transzendenz*, und nicht ist das Dasein zunächst ein Ich-Selbst, das dann irgendetwas überschreitet.“<sup>23</sup>

Und nur deshalb, weil diese Apriorität nicht hypostasiert ist, kann Heidegger die Kritik eines unhaltbaren Zirkelschlusses seiner Fundamentalontologie mit Recht zurückweisen. Die in den ersten Paragraphen von *Sein und Zeit* vorgenommene Unterscheidung zwischen einem impliziten oder „vorausgesetzten“ und einem „expliziten“ Begriff vom Sinn des Seins,<sup>24</sup> kann insofern Gültigkeit beanspruchen, als die Explikation des Impliziten keine Entstellung dessen darstellt, was zu explizieren ist, und diese Explikation nur möglich ist – wie sich Heidegger selbst ausdrücken wird, – „indem die Dinge begegnen und so sie selbst bleiben“.<sup>25</sup> Das, was hier vorausgesetzt werden muß, ist mit einem Wort die Erschlossenheit des Daseins.

heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts. Sich hineinhalten in das Nichts ist das Dasein je schon das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst. Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit. Damit ist die Antwort auf die Frage nach dem Nichts gewonnen. Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts kommt weder für sich vor noch neben dem Seienden, dem es sich gleichsam anhängt. Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichts des Nichts.“

<sup>23</sup> M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. a.a.O., 425.

<sup>24</sup> Vgl. SuZ, 7–8: „Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne daß dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müßte. Wäre dem nicht so, dann könnte es bislang noch keine ontologische Erkenntnis geben, deren faktischen Bestand man wohl nicht leugnen wird. [...] Nicht ein ‚Zirkel im Beweis‘ liegt in der Frage nach dem Sinn vom Sein, wohl aber eine merkwürdige ‚Rück- oder Vorbezogenheit‘ des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden.“ In demselben Sinn vgl. 314–316.

<sup>25</sup> Martin Heidegger: *Die Frage nach dem Ding. Freiburger Vorlesung WS 1935/1936*. In: *Gesamtausgabe*: Bd 41. Hrsg. P. Jaeger Frankfurt a.M. 1984, 247: „Die Frage:

Heidegger hat diesen Punkt bestätigt, als er die „Zirkelhaftigkeit“ der transzendentalen Beweise bei Kant erörtert hat. Daß die Grundsätze des reinen Verstandes durch dasjenige möglich sind, was sie selbst ermöglichen sollen – die Erfahrung –, stelle keinen illegitimen Zirkel dar, weil der Grund, den die transzendentalen Beweise legen, „kein vorhandenes Ding“ und die Erfahrung „ein in sich kreisendes Geschehen“ ist, „wodurch das, was innerhalb des Kreises liegt, eröffnet wird. Dieses Offene aber ist nichts anderes als das Zwischen – zwischen uns und dem Ding.“<sup>26</sup> Diese Zirkelhaftigkeit ist nämlich insofern legitim, als dieses Zwischen „nur ist, indem wir uns darin bewegen“, d.h. insofern, als es auf keinen Fall verdinglicht oder hypostasiert wird.

Es ist deshalb kein Zufall, daß in *Sein und Zeit* und in den Schriften, die sich in seinem Umkreis befinden, die Auffassung des Apriori und die Kritik an der Ontologie der Vorhandenheit mit der Feststellung der Unwiederholbarkeit oder Einmaligkeit und dem Sichselbst-gehören des Daseins einhergehen: „Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. Diesem Seienden ist sein Sein ‚gleichgültig‘, genau besehen, es ‚ist‘ so, daß ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann. Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personal*-pronomen mitsagen: ‚ich bin‘, ‚du bist‘. Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist.“<sup>27</sup>

Was ist ein Ding? ist die Frage: Wer ist der Mensch? Das bedeutet nicht, daß die Dinge zu einem menschlichen Gemächte werden, sondern heißt umgekehrt: Der Mensch ist als jener zu begreifen, der immer schon die Dinge überspringt, aber so, daß dieses Überspringen nur möglich ist, indem die Dinge begegnen und so sie selbst bleiben – indem sie uns selbst hinter uns selbst und unsere Oberfläche zurückschicken.“ Für die Unverschlossenheit oder Erschlossenheit des Daseins vgl. u.a. *SuZ*, 132–133: „Der Ausdruck ‚Da‘ meint diese wesenhafte Erschlossenheit. [...] *Das Dasein ist seine Erschlossenheit*“.

<sup>26</sup> M. Heidegger. *Die Frage nach dem Ding*. a.a.O., 244. vgl. auch 226; für das Folgende 245.

<sup>27</sup> *SuZ*, 42. Vgl. auch *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 242, wo das Sichselbst-gehören der Person besonders hervorgehoben wird: „das Dasein hat eine eigentümliche Selbigkeit mit sich selbst im Sinn der Selbstheit. Es ist so, daß es in irgendeiner Weise sich *zu eigen* ist, es *hat sich selbst*, und nur deshalb kann es sich *verlieren*.“



Trotz seiner Verwerfung des Personalismus, hat deshalb Heidegger nicht nur wertvolle Hinweise gegeben, sondern auch den Punkt eingesehen, der für die kohärente Aufrechterhaltung der Differenz zwischen der Person und dem Ding unentbehrlich ist, und zwar den unbestimmten oder ‚leeren‘ Charakter des Apriori, das die Selbstheit ausmacht. Daraus geht hervor, daß die ontologische Verwurzelung und die ontologische Subsistenz der Person nicht in einem Prinzip gefunden werden können, das vom Moment der Transzendenz, des Überstiegs oder des kritisch-transzendentalen Abstandes zu unterscheiden oder sogar ihm entgegensetzen wäre, sondern sie fallen mit diesem Moment ganz und gar zusammen. Der Akt, durch den die Person von jeglicher Realität Abstand zu nehmen vermag und gleichzeitig sich auf sich selbst bezieht, kann auf keinen Fall vom Person-Sein unterschieden werden. Mit anderen Worten: Ontologizität und Transzendentalität dieses Aktes sind nicht nur miteinander versöhnbar, sondern sie fallen vollständig in der Einheit der Person zusammen, sie sind eine und dieselbe unwiederholbare Wirklichkeit. Noch wichtiger ist es aber, daß von diesem Standpunkt aus sowohl transzendentaler als auch personalistischer Ansatz miteinander vollständig versöhnt erscheinen. Ist nämlich das Apriori nur der jeweilige Aktvollzug, die Transzendenz oder die Freiheit, mittels deren man etwas zum Gegenstand als Gegenstand machen kann, *so löst sich sein Bestehen auf in den jeweiligen einzelnen Personen, die hier und jetzt denken und es eben dadurch aktualisieren.*

Nun hat Ricoeurs Interpretation gerade diesen Aspekt der Ontologie des Selbst vernachlässigt, dem zufolge die Seinsverfassung des Daseienden mit seiner transzendentalen oder apriorischen Dimension zusammenfällt und, genauer ausgedrückt, dies nur insofern die Freiheit und die Einmaligkeit der Person nicht in Abrede stellt, als die ontologische Seinsverfassung des Daseins als positiv-inhaltlich leer angesehen wird. Diese hermeneutische Einseitigkeit ist genauer gesehen die Kehrseite oder das Pendant einer systematischen oder theoretischen Einseitigkeit in seinem Denken, wo die apriorische oder transzendente Dimension der Person teilweise eben noch nach dem Modell des vorhandenen Dinges gedacht wird. Trotz seiner großen Bedeutung ist es hier unmöglich, auf diesen Punkt einzugehen – das würde offensichtlich den Rahmen dieses Beitrags sprengen –, so daß ich mich auf ein Beispiel beschränke, und zwar das des



Charakters, das in diesem Zusammenhang besonders aufschlußreich ist.

Der „Charakter“ legt nach Ricoeur den Grund zur Einmaligkeit der Person. Als der in das Menschsein meiner Existenz eingelegte Ausgangspunkt Null meines Motivationsfeldes kann der Charakter nicht an sich selbst wahrgenommen werden. Er bedingt daher in dem Sinne den Zugang zu den Werten, daß sie den verschiedenen Menschen nur „von einer Seite, die jedem eigen ist“, zugänglich sind. Als apriorische Möglichkeitsbedingung jeder Wertermittlung und Wertaneignung sei der Charakter sogar unabänderlich: „Die Unabänderlichkeit des Charakters ist schließlich nichts anderes als die radikalste, die urwüchsigste Gestalt, wenn man so sagen darf, der Idee des Perspektive-Ursprungs. Der Ursprung Null der Perspektive, das, was wir unsern Gesichtspunkt nennen, ist noch nicht wirklich der Ursprung; ich kann den Ausgangspunkt all meiner Ausblicke wechseln: das ist Sache der Bewegung. Wenn ich aber wohl meinen Platz wechseln kann, so kann ich doch nicht meinen Charakter wechseln; *es gibt keine Bewegung mehr, durch die ich den Ursprung Null meines totalen Motivationsfeldes wechseln könnte*. Nicht einmal eine geistige Bewegung gibt es, die es vermöchte, den Ursprung meiner fundamentalen Wertungen zu wechseln; die radikalste Bekehrung könnte keine Charakteränderung sein, sie würde ja sonst aus mir nicht nur ein ‚neues Geschöpf‘, sondern ein *anderes* Individuum machen“.<sup>28</sup>

Es ist nun wichtig zu verstehen, daß darin eine Art Hypostasierung der transzendentalen Dimension des Selbst liegt, welche die Freiheit der Person auflöst. Ein solches Apriori, das einerseits eine eigene bestimmte Struktur aufweist und worüber man andererseits nicht reflektieren kann, weil es nicht zum Objekt unseres Geistes gemacht werden kann, wäre genauer betrachtet etwas, was ohne jedes Wissen der jeweiligen Person ihr Denken und Handeln notwendigerweise *und* in positiv bestimmter Weise bedingte, so daß dieses Denken und Handeln zu psychischen und physischen Vorgängen gemacht wäre, für welche die Person überhaupt nicht mehr verantwortlich sein könnte. Jede Auffassung, die explizit oder stillschweigend ein hypostasiertes Apriori voraussetzt, setzt nicht unseren per-

<sup>28</sup> Vgl. P. Ricoeur: *Le Conflit des interprétations*. a.a.O., 78 f; dt. Übers. 87; vgl. auch Paul Ricoeur: *Le Volontaire et l'involontaire*. Paris 1950. 344–346.

sönlichen Zugang zu den Werten voraus, sondern nur ein transzendentes Gefängnis, aus dem auszubrechen unmöglich wäre und das jeden Anspruch auf Wahrheit oder Wahrhaftigkeit auflöste: Da dieses Apriori nicht kritisch (oder, was dasselbe ist, frei) gewählt und mit denen der Mitmenschen unvergleichbar wäre, zwänge es jede Person zu einer einseitigen und entstellenden Perspektive, die unabänderlich, unrevidierbar, unkontrollierbar wäre.

Man kann sogar im Hinblick auf die Person einen „Widerspruch des hypostasierten Apriori“ aufstellen, der die Auflösung der Person enthält: Eine transzendente Struktur, die durch den Charakter der Bestimmtheit gekennzeichnet ist, birgt den Widerspruch in sich, daß sie zugleich begrenzt und allgemein ist, bedingt und unbedingt, und in dem Maße, als sie sich in der Gestalt der Allgemeinheit und der Unbedingtheit zeigt, gerät sie unabdinglich mit der persönlichen Freiheit in Widerspruch: wird jene behauptet, so wird diese geleugnet; und umgekehrt. Mit dem Begriff des Charakters wird also von Ricoeur das apriorische Moment im Selbst nach dem Modell des Vorhandenseins gedacht – mit schwerwiegenden Folgen für die Selbsttheit des Daseins, und zwar für Freiheit und Einmaligkeit der Person, ohne die überhaupt keine Person sein kann.<sup>29</sup>

Wenn aber auch Ricoeur diesen Aspekt der Selbsttheit bei Heidegger vernachlässigt hat, soll nichtsdestoweniger die Frage aufgeworfen werden, ob bei der Fundamentalontologie Heideggers ein letzter Rest einer Hypostasierung des Apriori bleibt, der zur Ontologie der Vorhandenheit noch gehört und der mit der Einmaligkeit des Daseins oder, wie wir sagen wollen, der Person, unvereinbar ist. Daß es sich effektiv so verhält, entnimmt man vornehmlich aus der Mannigfaltigkeit der Existenzialien, aber ein aufschlußreiches Indiz dafür besteht auch in der Verwerfung der Unterscheidungen Erkennen-Wollen und Subjekt-Objekt. Diese Verwerfung soll zuerst zur Sprache gebracht werden.

<sup>29</sup> Diesen Punkt habe ich ausführlich in *Paul Ricoeur: Person und Ontologie*. 1988, vor allem Kap. II, § 1 u. 2, behandelt.

### III. Die noch übrigbleibende Hypostasierung des Apriori bei Heidegger

Das von Heidegger gegen die beiden Unterscheidungen Erkennen-Wollen und Subjekt-Objekt ins Feld geführte Hauptargument ist, daß Erkennen „ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein“ ist,<sup>30</sup> aber weder die Unterscheidung zwischen Erkennen und Wollen noch die zwischen Subjekt und Objekt involviert notwendigerweise die Negation dieser Grundlage der Ontologie des Daseins.

Daß theoretische und praktische Dimension im Sein des Daseins zusammenfallen, schließt nicht aus, daß *in der endlichen Lage des Daseins* sich die entsprechenden Akte voneinander immer wieder unterscheiden und in unterschiedliche, entgegengesetzte Richtungen auseinanderstreben. Die Freiheit eines endlichen Wesens setzt nämlich den Unterschied zwischen Erkennen und Wollen voraus: Diese Freiheit gäbe es weder in einer Welt, in der alles als bloßes Erkenntnisobjekt beschrieben oder dargestellt werden könnte, noch in einer Welt, die pures Produkt unseres Willens wäre, weil der Begriff eines der Person erlassenen Verbotes in keiner dieser Welten nachvollzogen werden könnte: Im ersten Fall, weil der Begriff des Verbots keinen Sinn hätte, wenn ein Wille fehlte, der es prinzipiell übertreten oder sich daran kehren könnte; und selbstverständlich auch nicht im zweiten Fall, weil dann der Wille an sich unbegrenzt und mit absoluter Willkür gleichzusetzen wäre. In beiden Fällen gibt es zwar eine einzige Wurzel, aus der theoretische und praktische Akte entstehen, die letzten Endes in der Freiheit der Person bzw. in ihrer Irreduzibilität auf das Ding besteht, aber diese Irreduzibilität gibt sich ständig nur in der Unterscheidung zwischen Erkennen und Wollen kund, weil sie eine endliche und konkret begrenzte Freiheit und eine Irreduzibilität ausdrückt, die mit der Wirklichkeit der Grenze und des

<sup>30</sup> Vgl. SuZ, 61. Damit verbunden ist auch der hermeneutisch zirkelhafte Charakter der Fundamentalontologie: „Nicht zu viel, sondern *zu wenig* wird für die Ontologie des Daseins ‚vorausgesetzt‘, wenn man von einem weltlosen Ich ‚ausgeht‘, um ihm dann ein Objekt und eine ontologisch grundlose Beziehung zu diesem zu verschaffen. [...] *Künstlich thematisch beschnitten* ist der thematische Gegenstand, wenn man sich ‚zunächst‘ auf ein ‚theoretisches Subjekt‘ beschränkt, um es dann ‚nach der praktischen Seite‘ in einer beigefügten ‚Ethik‘ zu ergänzen.“ (SuZ, 315–316).

Verbotes – und nur deshalb auch mit der Möglichkeit des Falls und der Uneigentlichkeit – ursprünglich verbunden sind.

Anscheinend vernachlässigen Ricoeur und Heidegger die innere Verbindung, die zwischen der metaphysischen Immanenz, etwa im Sinne Spinozas (oder auch der Immanenzphilosophie im erkenntnistheoretischen Sinne), und der Verwerfung der Unterscheidungen Erkennen-Wollen und Subjekt-Objekt besteht. Der Sinn des Unterschieds zwischen dem theoretischen und dem praktischen Akt der Person würde sich verwischen, fiel ja ohnehin aus, wenn man diesen oder jenen Akt als unendliches Prinzip oder – und das ist der entscheidende Punkt – als hypostasierte transzendente Struktur auffassen würde, die auf das Erkannte oder Gewollte einen bestimmten oder positiven Einfluß ausüben könnte: Ohne die Unabhängigkeit des erkannten Dinges und des gewollten Sachverhalts hätte nämlich sowohl der Unterschied zwischen dem erkennenden Verstand und dem erkannten Ding als auch der zwischen dem Willen und dem gewollten Sachverhalt für uns keinen Sinn mehr,<sup>31</sup> und zugleich würden auch die Unterschiede von Subjekt-Objekt und Erkennen-Wollen ausgeglichen.

Was insbesondere die Subjekt-Objekt-Beziehung betrifft, sind die meisten Argumente Heideggers mit der Kritik an der Ontologie der Vorhandenheit eng verbunden. Auch die These, jedes Subjekt ist, was es ist, nur für ein Objekt und umgekehrt, wird von Heidegger deshalb verworfen, weil die Glieder der Korrelation und die Korrelation selbst in diesem formalen Ansatz „ontologisch unbestimmt“ bleiben und als „*seiend*“ gedacht sind.<sup>32</sup> Auch das sich für diese Art der Argumente Heideggers einstellende Problem liegt weniger darin, ob sie konsequent sind, als darin, ob sie beweisen, was sie nach Heidegger beweisen sollten. Unbestritten ist, daß die Auffassung des Subjekts als eine an sich geschlossene Realität zum Subjektivismus und seinen Paradoxien führt, aber das schließt die Möglichkeit nicht aus, diese Unterscheidung so zu interpretieren, daß sie sich der Kritik an der Ontologie der Vorhandenheit entzieht.

<sup>31</sup> Im Fall der metaphysischen Immanenz kann man überhaupt nicht von einer Unterscheidung – weder zwischen Subjekt und Objekt noch zwischen Erkennen und Wollen – sprechen, weil das Objekt nur ein Attribut des Subjekts wäre und man nicht etwas im eigentlichen Sinne wollen könnte, wenn das einfache Wollen seine unweigerliche und sofortige Verwirklichung mit sich brächte.

<sup>32</sup> SuZ, 208.



Die Subjekt-Objekt-Beziehung zu akzeptieren, setzt nicht ohne weiteres voraus, das Sein des Daseins aus der Vorhandenheit her zu denken, wenn diese Beziehung als transzendental interpretiert wird. Ganz im Gegenteil: hält man an der Kritik der Ontologie der Vorhandenheit und an der Auffassung Heideggers des Daseins als Transzendenz, Überstieg und Freiheit in dem oben präzisierten Sinne fest, dann kommt man zu einer echt transzendentalen Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt.

Diesen Weg hat Heidegger selbst vorgezeichnet und eingeschlagen. Die Transzendenz des Daseins wird in „Vom Wesen des Grundes“ als Umdeutung der Ausdrücke „Subjekt“ und „subjektiv“ dargestellt: „es gilt doch erst durch die Aufhellung der Transzendenz eine Möglichkeit zu gewinnen für die Bestimmung dessen, was ‚Subjekt‘ und ‚subjektiv‘ besagen. Am Ende muß der Weltbegriff so gefaßt werden, daß die Welt zwar subjektiv, d.h. daseinszugehörig ist, aber gerade deshalb nicht als Seiendes in die Innensphäre eines ‚subjektiven‘ Subjekts fällt. Aus demselben Grunde aber ist sie auch nicht bloß objektiv, wenn dies bedeutet: unter die seienden Objekte gehörig.“<sup>33</sup>

<sup>33</sup> M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. a.a.O., 158. Ebenso drückt sich Heidegger nach einigen Seiten aus: Die Transzendenz sei „einzig durch eine ständig zu erneuernde Interpretation der Subjektivität des Subjekts“ zu erfassen, „die dem ‚Subjektivismus‘ ebenso entgegenhandelt, wie sie dem ‚Objektivismus‘ die Gefolgschaft versagen muß.“ (161–162). „Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als ‚Dasein‘ verstehen, den Titel ‚Subjekt‘ – hatte Heidegger vorher geschrieben –, dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als ‚Subjekt‘, um dann, falls gar Objekte vorhanden sind, auch zu transzendieren, sondern Subjektsein heißt, in und als Transzendenz Seiendes sein.“ (137 f). Es ist deshalb Hernández-Pacheco darin zuzustimmen, daß die größte Originalität Heideggers nicht im Versuch liegt, sich „vor“, „diesseits“ oder „jenseits“ der Subjekt-Objekt-Unterscheidung zu stellen, und daß wir das Eigentliche der Heideggerschen Position eher treffen, „wenn wir im In-der-Welt-sein eine modifizierte Subjektivitätsauffassung sehen, in der diese Subjektivität der Transzendenz gleichgesetzt und somit eine „offene“ Subjektivität wird.“ J. Hernández-Pacheco: *Die Auflösung des Seins*. Die Entwicklung einer phänomenologischen Ontologie im Denken Martin Heideggers. Wien 1983. 54. Es ist darüber hinaus Johannes Vorlaufer darin beizustimmen, daß Heideggers Frage nach dem Wesen des Menschen nicht auf eine Destruktion im Sinne einer Zerstörung des überlieferten Personbegriffs zielt, weil „mit Heideggers spezifischem Verständnis unseres Selbst-seins nach unserem personalen Sein gefragt wird.“ J. Vorlaufer: *Aktzentrum und Person-Sein. Zu Martin Heideggers Ablehnung eines Personalismus*. In: *Wissenschaft und Weisheit*. 49 (1986), 217–233: 224) Der Autor führt die folgende Passage Heideggers an: „Alles Verhalten aber ist nur möglich in

Wenn nun die Subjektivität des Daseins mit dem reinen Akt des Transzendierens zusammenfällt, ist die Unterscheidung Subjekt-Objekt in diesem Sinne nicht preiszugeben, weil sie den Akt der Transzendenz selbst ausdrückt, *mittels dessen sich das Dasein vom nichtdaseinsmäßigen Seienden abhebt und unterscheidet*. Der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt ist solange unverzichtbar, als es unhaltbar ist, das Dasein vom Seienden her zu interpretieren. Notwendige, aber auch zureichende Bedingung dafür, daß dies nicht die Paradoxien des modernen Subjektivismus zur Folge hat, ist, daß man jede stillschweigende Hypostasierung des Apriori im Dasein oder in der Person ablehnt: In diesem Fall bedeutet die ontologische Irreduzibilität der Person als Subjekt auf das Daseiende als Objekt keine solipsistische Geschlossenheit der Person innerhalb ihrer eigenen Innerlichkeit, sondern ist sie notwendige Voraussetzung dafür, daß die Person in aktiver Wechselwirkung zu ihren Mitmenschen und zu ihrer, sei es natürlichen sei es kulturellen, Umwelt stehen kann.

In diesem Sinne ist die Subjekt-Objekt-Beziehung nur eine verschiedene Formulierung der These, daß der Aktvollzug, durch den die Person von jeglicher Realität Abstand zu nehmen vermag und sich gleichzeitig auf sich selbst bezieht, auf keinen Fall vom Person-Sein unterschieden werden kann, und daß sich das Bestehen des Apriori in den jeweiligen einzelnen Personen auflöst, die hier und jetzt denken und es eben dadurch aktualisieren.<sup>34</sup>

der Verhaltenheit, Verhaltung, und Haltung gibt es nur, wo ein Seiendes den Charakter des Selbst, wie wir auch sagen, der Person hat.“ (*M. Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit.* a.a.O., 340). Vgl. auch *M. Heidegger: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie.* Freiburger Vorlesung SS 1930. In: *Gesamtausgabe.* Bd 31. Hrsg. H. Tietjen: Frankfurt a.M. 1976, 125: „Wäre im Menschen nicht das Verstehen von Sein, *er könnte sich nicht zu sich selbst als Seiendem verhalten*, er könnte nicht ‚ich‘ und nicht ‚du‘ sagen, er könnte nicht *er selbst*, nicht Person sein. *Er wäre in seinem Wesen unmöglich. Das Seinsverständnis ist demnach der Grund der Möglichkeit des Wesens des Menschen.*“

<sup>34</sup> Das war auch in gewissem Sinne die Erwiderung Schelers auf Heideggers Verwerfung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses: „Die Person sei an sich genauso wenig Subjekt, wie das *Sein* der äußeren Welt an sich schon Objekt ist, sie ist Subjekt nur im Zusammenhang mit dem Objekt-Sein“. (Vgl. *Max Scheler: Gesammelte Werke.* Bd 9. Hrsg. M. S. Frings. Bern 1975. 304. Zur Verteidigung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses vgl. u.a. *Johannes Baptist Lotz: Person und Freiheit.* Freiburg. Basel. Wien 1979. 30. *H.-E. Hengstenberg: Philosophische Anthropologie.* 4. Aufl. München. Salzburg 1984. Anm. 5. *Emerich Coreth: Was ist der Mensch? Grundzüge philosophischer Anthropologie.* 4. Aufl. Innsbruck. Wien. 1986. 103 f.

Die Zurückweisung der Unterscheidung Erkennen-Wollen und Subjekt-Objekt läßt sich in diesem Sinne von einer mangelhaften Übersicht über die Folgen einer nicht hypostasierten Auffassung des Apriori ableiten und ist deshalb zumindest ein Indiz für das Weiterbestehen einer noch übrigbleibenden Hypostasierung dieses Apriori bei Heidegger, die mit dem wesentlichen Beitrag Heideggers einer Theorie des Selbst und auch der Person in Widerspruch steht. Vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt aus, der vom systematischen gar nicht zu trennen ist, bedeutet dies darüber hinaus, daß diese zwar nur stillschweigend und nur als Rest angenommene Voraussetzung – trotz weiterer nicht zu leugnender Unterschiede – als die tiefgreifendere Verwandtschaft zwischen den Philosophien Heideggers und Ricoeurs anzusehen ist, weil die anderen zu Beginn dieser Arbeit hervorgehobenen Verwandtschaften darin ihre Wurzel haben. Wie oben schon erwähnt, schlägt sich aber dieser Rest Hypostasierung vor allem in der Auffassung Heideggers von den Existenzialien nieder, der ich meine Aufmerksamkeit im folgenden zuwende.

Wie wohlbekannt, sind nach Heidegger die Existenzialien „die Seinscharaktere des Daseins“ und als solche scharf von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden (Kategorien) zu trennen.<sup>35</sup> Wenn nun – gemäß der Kritik Heideggers an der traditionellen Ontologie – das Sein des Daseins vom Sein des bloßen Vorhandenen abzuheben und die transzendente Dimension des Selbst nicht nach der für das vorhandene Reale geeigneten Kategorie der Bestimmtheit aufzufassen ist, dann *verpflichtet die Ablehnung der Bestimmtheit des Transzendentalen streng genommen dazu, seine Mannigfaltigkeit abzulehnen und seine Einheitlichkeit anzunehmen*. Diese Einheitlichkeit ergibt sich aus seinem leeren, rein funktionalen Charakter oder – wenn man Heideggers Wortschatz gebrauchen will – aus seinem völlig unbestimmten Charakter, der seine Zweifachheit und im allgemeinen seine Vielheit widersprüchlich und deshalb unfaßbar macht. Der leere und unbestimmte Charakter des Transzendentalen beweist, daß *das einzig mögliche Apriori das jewei-*

<sup>35</sup> Vgl. z.B. SuZ, 45: „Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne).“ Das folgende Zitat SuZ 317.



*lige, als Transzendenz, Überstieg oder Freiheit aufgefaßte Person-Sein ist.*

Daß mit der Vielheit der Existenzialien ein Problem auftaucht, dessen war sich Heidegger ganz und gar bewußt. Er hat das Problem aufgeworfen und auch versucht, es zu lösen: „Im Zuge dieser Analysen wurde deutlich, daß im Phänomen der Sorge die existenzialen Phänomene von Tod, Gewissen und Schuld verankert liegen. *Die Gliederung der Ganzheit des Strukturganzen ist noch reicher und damit die existenziale Frage nach der Einheit dieser Ganzheit noch dringlicher geworden.* Wie sollen wir diese Einheit begreifen? Wie kann das Dasein einheitlich in den genannten Weisen und Möglichkeiten seines Seins existieren? Offenbar nur so, daß es dieses Sein in seinen wesenhaften Möglichkeiten *selbst ist*, daß je *ich* dieses Seiende bin“.

Wird nun diese These so interpretiert, daß die Existenzialien diejenigen Weisen sind, die das Daseiende *in seinem Wesen als existenzieller Vollzug dieser Seinsweisen faktisch vollzieht*,<sup>36</sup> dann sollten die Existenzialien in einer wichtigen Hinsicht relativiert werden: Man sollte daraus konsequenterweise folgern, daß die Mannigfaltigkeit der Existenzialien keinen apriorischen Charakter tragen kann und sich in der durch die historische Rekonstruktion feststellbaren Vielfalt der Produkte menschlichen Handelns auflöst. In der zitierten Passage spricht aber Heidegger auch von einer „Gliederung“ der Existenzialien, wie er es auch an anderen Stellen tut: „Die ontisch sich aufdrängende ‚Leere‘ und ‚Allgemeinheit‘ der existenzialen Strukturen hat ihre *eigene* ontologische Bestimmtheit und Fülle. *Das Ganze der Daseinsverfassung selbst ist daher in seiner Einheit nicht einfach, sondern zeigt eine strukturelle Gliederung, die im existenzialen Begriff der Sorge zum Ausdruck kommt.*“<sup>37</sup>

<sup>36</sup> So z.B. F.-K. Blust: *Selbstheit und Zeitlichkeit*. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich. Würzburg 1987. 70. In analoger Richtung bewegt sich die These Rentschs, daß die Existenzialien im Unterschied zu den Kategorien hermeneutisch rekonstruierbar sind. Vgl. Thomas Rentsch: *Heidegger und Wittgenstein*. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart 1985. z.B. 57: „Der transzendente Konstitutionsgedanke über faktische Aprioritäten der Lebenswelt koinzidiert mit dem hermeneutisch-sinnexplikativen Rekonstruktionsverfahren.“

<sup>37</sup> SuZ, 199 f. Die letzte Hervorhebung stammt von mir.



Diese Gliederung als Unterordnen der Existenzialien unter ein höchstes Existential zeigt, daß die Existenzialien noch als positiv bestimmte Strukturen oder noch als Kategorien im Sinne Heideggers gedacht sind, deren nicht zufällige Anordnung schon für Kant und dann für den ganzen deutschen Idealismus ein unlösbares Problem darstellte. Aber sowohl die idealistischen Deduktionen als auch die Gliederung Heideggers sind deshalb ungerechtfertigt, weil es nicht möglich ist, eine bestimmte Zahl von Regeln a priori festzusetzen, denen sich der menschliche Verstand oder die Person schlechthin bei ihrer Lebensführung nicht entziehen kann. Die menschliche Existenz anerkennt keine anderen Regeln als die, die sie *in itinere*, d.h. in bestimmten existenziellen Situationen, festsetzt.

Nach Heidegger sind aber die Existenzialien keine einfachen Produkte der Aktvollzüge des Daseins, d.h. sie entstehen nicht aus der konkreten Wechselwirkung des Daseins mit dem Mitdasein der Anderen *und zugleich* mit der es umgebenden Natur, sondern sie stellen transzendente Strukturen dar, deren Bestimmung a priori aufzustellen ist und die „nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen“ sind, „die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten.“<sup>38</sup> In diesem Sinne sind die Existenzialien noch positiv bestimmte Aufgliederungen und Differenzierungen, die – wie der Charakter bei Ricoeur, wenn auch nicht auf so augenfällige Weise – den Verstandesgebrauch und die Lebensführung im allgemeinen a priori bestimmen müßten. Aber sie könnten die Bedingungen der Möglichkeit des menschlichen Denkens und Handelns nur dann schaffen, wenn sie es aus einem freien Akt des Daseins in die Anwendung von apriorischen Gesetzen verwandelten, die seine Aktvollzüge mit Notwendigkeit bestimmten.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> SuZ, 16 f.

<sup>39</sup> Die noch übrigbleibende Hypostasierung des Apriori bei Heidegger läßt sich schließlich von einem weiteren Gesichtspunkt aus ans Licht bringen, indem man die phänomenologische Einsichtigkeit der apriorischen oder transzendentalen Strukturen des Daseins berücksichtigt. Wie es hervorgehoben worden ist, macht Heidegger gegen Kant die sachliche Voraussetzung geltend, „daß das Apriori selbst zum Phänomen werden und darum nicht mehr vom rein formalen Charakter sein kann, sondern selbst schon inhaltliche und als solche erfahrbare Bestimmungen, wenn auch nicht von ontisch-gegenständlicher Art, an sich tragen muß.“ *Emerich Coreth: Heidegger und Kant*. In: Pullacher Philosophische Forschungen. 1 (1955), 208–255; 229. Das Problem liegt aber eben darin, daß ein inhaltliches Apriori, das erfahrbare Bestimmungen und Aufgliederungen an sich trägt, die schon erwähnten Schwierig-

Zugegebenermaßen taucht hier ein schwerwiegendes und theoretisch entscheidendes Problem auf. Zweifelsohne ist zuzugeben, daß eine gewisse Mannigfaltigkeit im philosophischen, d.h. streng genommen, im sich über das Apriori entwickelnden Gespräch unausweichlich ist, wenn man nicht zur Nacht kommen will, bei der alle Kühe schwarz sind. Aber aus diesem Zugeständnis ginge nur eine Antinomie hervor, weil die Schwierigkeit mit der Vielheit der Existenzialien bei Heidegger eben darin liegt, daß er einerseits den ‚leeren‘ und ‚unbestimmten‘ Charakter des Seins des Daseins hervorgehoben, aber andererseits nicht erläutert hat, in welchem Sinne es möglich ist, von einer Mannigfaltigkeit der Existenzialien zu sprechen, die deren bestimmten, inhaltlichen oder vorhandenen Charakter nicht direkt involviert. Diese Schwierigkeit könnte auch anders formuliert werden: Ist es wahr – wie es Heidegger behauptet –, daß der Begriff des Seins seine Bestimmtheit, d.h. seinen Begriffsinhalt, nicht dadurch steigern kann, daß er mit anderen Begriffen verglichen wird, weil das Andere zu ihm nur das Nichts ist, und es da nichts zu vergleichen gibt,<sup>40</sup> dann bleibt die Möglichkeit unerklärlich, dem Sein eine Vielfalt von Attributen zuzuschreiben. Mit anderen Worten ist es Heidegger nicht gelungen, den Sinn zu präzisieren, in dem viele Prädikate über das Sein des Daseins trotz seiner Unbestimmtheit ausgesagt werden können, oder den Sinn, in dem das Sein des Daseins eine gewisse Mannigfaltigkeit in sich bergen kann, ohne mit

keiten mit sich bringt. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne, ist Stegmüller zuzustimmen, daß ein stillschweigend angenommener Platonismus in den Ausdrücken „Geschichtlichkeit“, „Zeitlichkeit“, „Entschlossenheit“, d.h. in den „Existenzialien“, seinen Niederschlag findet (Vgl. Wolfgang Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. 6. Aufl. Stuttgart 1978. Bd 1. 188–191). Daß sich die Existenzialien „auf die Form des ganzen Lebens“ als „*lebensweltliche, faktische Apriori*“ beziehen (so Thomas Rentsch: *Heidegger und Wittgenstein*. a.a.O., 56, 53), und zwar im Sinne von bestimmten grundlegenden existenzialen Formen oder universalen Bedingungen, die menschliches Leben immer schon aufweist (165), stellt auch keine Verteidigung des Standpunkts Heideggers dar. Ganz im Gegenteil bestätigt das die Unmöglichkeit, die Unterscheidung zwischen Existenzialien und Kategorien aufrechtzuerhalten, weil diese Behauptung nur durch eine empirische, sich auf alle bekannten Lebensbetätigungen erstreckende Untersuchung bewiesen werden könnte. Wird das Apriori als inhaltlich bestimmt aufgefaßt, dann verliert es seine reine Apriorität, und es kann nur durch bestimmte und empirisch durchgeführte Untersuchungen ermittelt werden, etwa durch ethnologische Forschungen, die das Vorhandensein dieser oder jener bestimmten Kategorie bei allen Völkern gewährleistet.

<sup>40</sup> Vgl. das der Anm. 19 entsprechende Zitat.

der notwendigen Einheitlichkeit des Apriori in Widerspruch zu geraten.

Die Lösung dieses schwierigen Problems setzt voraus, daß der Status des ontologisch-transzendentalen Denkens erläutert wird. Um nicht den Rahmen meines Beitrags zu sprengen, kann ich in diesem Zusammenhang nur darauf hinweisen, daß die Lösung in dem radikal negativen Status dieses Denkens liegt, das streng genommen nur Unmöglichkeiten oder Nichterfüllungen von positiv gestellten Bedingungen zur Sprache bringt.<sup>41</sup> Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ist die Vielheit der Existenzialien als das Ergebnis der Mannigfaltigkeit der Perspektiven zu verstehen, aus denen die Existenz des Daseins berücksichtigt werden kann, wobei aber zu präzisieren ist, daß diese Perspektiven, obwohl sie – wie es dagegen in den positiven Wissenschaften geschieht – keine Gegenstandsbereiche erschließen und durch die Erfahrung nicht widerlegt werden können, nichtsdestoweniger der Erfahrung und deren phänomenologischer Beschreibung bedürfen, um festgelegt werden zu können.

Wegen ihres negativen Charakters bestimmt die Philosophie immer nur die Grenzen, jenseits deren das empirische feststellbare Erkennen oder Handeln keine Bedeutung mehr haben. Fichtes Einwand, nach dem die Grenze aus sich heraus auf dasjenige verweist, was jenseits dieser Grenze liegt, und vor allem Hegels Einwand, daß die Bestimmung einer Grenze ihrer Transzendierung und Aufhebung gleichzusetzen ist,<sup>42</sup> trifft nur für die empirisch-positive

<sup>41</sup> Auch zu diesem Punkt ist es aber möglich, einige Hinweise in dieser Richtung bei Heidegger zu finden. Er merkt beispielsweise an, daß sich die Bestimmung der Seinsverfassung ausschließlich in negativen Aussagen bewegt und darüber hinaus, daß der phänomenologische Aufweis des In-der-Welt-seins einen negativen Charakter als Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen hat: „Aber bewegt sich die bisher gegebene Bestimmung dieser Seinsverfassung nicht ausschließlich in negativen Aussagen? Wir hören immer, was dieses angeblich so fundamentale In-Sein *nicht* ist. In der Tat. Aber dieses Vorwalten der negativen Charakteristik ist kein Zufall. Sie bekundet vielmehr selbst die Eigentümlichkeit des Phänomens und ist dadurch in einem echten, dem Phänomen selbst angemessenen Sinne positiv. Der phänomenologische Aufweis des In-der-Welt-Seins hat den Charakter der Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen, *weil* dieses Phänomen immer schon in jedem Dasein in gewisser Weise selbst ‚gesehen‘ wird. Und das ist so, *weil* es eine Grundverfassung des Daseins ausmacht, mit seinem Sein für sein Seinsverständnis je schon erschlossen ist.“ (SuZ, 58)

<sup>42</sup> Johann Gottlob Fichte: *Werke*. Hrsg. von F. Medicus. Bd 4. 1962. 230. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. §§ 10 u. 92.



Erkenntnis zu (daraus Hegels Versuch, sie deduktiv abzuleiten), aber nicht für das negative Vorgehen der Philosophie. Es ist vielmehr die Unmöglichkeit, sich über die Grenzen der Erfahrung positiv auszudrücken, d.h. die Grenzen der Erfahrung durch die Erfahrung selbst zu überschreiten, die den Übergang zu einer Redeweise erheischt, welche über die Grenzen eben nur negativ spricht.

Der Erfahrungsbereich, worüber die Philosophie spricht, gibt zwar den Maßstab für die Wahrheit der transzendental-ontologischen Redeweise, aber nicht in dem Sinne, daß sich die Wahrheit der Philosophie an der inhaltlichen Übereinstimmung ihrer Aussagen mit jenem Bereich ermessen läßt, sondern nur in dem Sinne, daß das Kriterium ihrer Wahrheit in den *Grenzen* des jeweiligen Erfahrungsbereichs besteht. Diese Grenzen können aber nicht a priori im Sinne von ein für allemal gezogen werden, etwa durch eine unmittelbare Offenbarung oder einen endgültigen Beweis, sondern a priori in dem Sinne, daß sie von der Erfahrung solange nicht in Abrede gestellt werden können, als sie sich darüber *negativ* ausdrücken.<sup>43</sup>

Dadurch ist auch das eher als historisch anzusehende Problem gelöst, das am Beginn dieses Beitrags aufgestellt wurde, und zwar, wie es möglich ist, daß wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Ricoeur und Heidegger bestehen, obwohl diese Autoren eine grundsätzlich verschiedene Einstellung zur Möglichkeit einer Ontologie der Person haben. Wie es sich herausgestellt hat, liegt die tiefreichende und schwer erkennbare Wurzel der auf den ersten Blick auffindbaren Verwandtschaften zwischen den beiden Denkern in einer transzendental-ontologischen Voraussetzung, die das Apriori betrifft. Trotz des auf die ontologische Differenz gelegten Gewichts hat Heidegger

<sup>43</sup> Nur in diesem Sinne darf man die These Ricoeurs annehmen, der zufolge die metaphorische Referenz der Symbole darin liegt, daß eine unmittelbare, erste, wörtliche Referenz überdies eine mittelbare, zweite, übertragene Referenz anzielt, die nur durch die erste, und zwar durch die Negation der ersten, erfaßt werden kann (vgl. z.B. P. Ricoeur: *La métaphore vive*. Kap. VII u. VIII. Vgl. noch P. Ricoeur: *Le Conflit des interprétations*. 16, dt. Übers., 22, wo diese intentionale Struktur zweiten Grades“ zunächst nur auf den „Sinn“ angewendet worden war). Auch dann, wenn die Philosophie auf die Analogie oder auf die Metapher zurückgreift, geschieht das mit dem Zweck, Unmöglichkeiten auszudrücken. Die Anwendung der Analogie oder der Metapher ist an sich sowohl der Philosophie als auch den empirischen Wissenschaften (die in bemerkenswerter Weise auch positive Wissenschaften genannt werden) gemeinsam und kann deshalb kein Wesensmerkmal des transzendental-ontologischen Denkens darstellen.



in seine Daseinsanalyse eine gewisse Hypostasierung des Apriori einschleichen lassen, die in einigen Motiven seines Denkens einen Niederschlag findet, die mit der Zielsetzung der Fundamentalontologie in Widerspruch stehen: in der Verwerfung der Verhältnisse Erkennen-Wollen und Subjekt-Objekt, und vor allem in der Vielheit der Existenzialien.

Wie sich hier nur beiläufig erwähnen läßt, wird diese Tendenz beim sogenannten späten Heidegger zu Behauptungen führen, die Selbstzugehörigkeit, Einmaligkeit und persönliche Freiheit der Person in Abrede stellen. Dieses letzte Ergebnis des Denkens Heideggers war aber nicht unausweichlich, denn – wie gezeigt – die konsequente Entwicklung der von Heidegger in *Sein und Zeit* gestellten Kritik an der traditionellen Ontologie führt in personalistischer Sicht zur Anerkennung eines einzigen, rein funktionalen Apriori, d.h. des Person-Seins, und gerade dadurch gewinnt das Subjekt-Objekt-Verhältnis einen neuen Sinn, der die Einmaligkeit der menschlichen Person dadurch zu begründen vermag, daß er ihre ontologische und transzendente Dimension zusammenfallen läßt. Noch heute bleibt ja Heidegger eine der wichtigsten Quellen, aus der man schöpfen kann, um eine Ontologie der Person zu entwickeln, die ihre transzendente Irreduzibilität auf jegliches Gegebene behauptet, ohne ihre ontologische Einmaligkeit zu beeinträchtigen oder auf sie überhaupt zu verzichten.



III

DEKONSTRUKTION  
UND POSTMODERNISMUS





JOHN SALLIS

## Heidegger und die Dekonstruktion

### I

In seinem kürzlich erschienenen Buch *De L'Esprit* (Vom Geist) umreißt Derrida äußerst kenntnisreich und scharfsinnig die Rolle, die der Begriff Geist in den Texten Heideggers spielt.<sup>1</sup> Er zeichnet ein bestimmtes Drama des Geistes nach, das sich auf dem Weg entfaltet, der von *Sein und Zeit* bis zum Aufsatz über Trakl „Die Sprache im Gedicht“ von 1953 führt. Dieser Weg wurde bisher noch nicht abgesteckt und man erkennt beim Lesen von *De L'Esprit* nicht ohne Überraschung, wie allgegenwärtig wirkend die verschiedenen Formen des Geistbegriffs in Heideggers Texten sind, wie stark dieses Wort in der Tat einige der umstrittensten dieser Texte bestimmt. Nicht daß *Geist* für Heidegger je ein Thema ist in der Weise, wie Zeitlichkeit, Sprache und das Kunstwerk Themen genannt werden könnten, und doch ist seine Wirkung in Heideggers Text genau in dieser Hinsicht gegen die *Destruktion* gefeit, der Heidegger alle Wörter und Begriffe unterwerfen will, die zur Geschichte der Ontologie gehören. Seine Wirkung ist auch folgenreicher: Derrida zeigt, wie Heideggers Beschwörung des *Geistes* in der deutschen Sprache eine außerordentliche Autorität gebietet, die diesem Wort eine außergewöhnliche Kraft verleiht, wie *Geist* regelrecht in die höchsten politischen Kontexte eingeschrieben ist und wie er vielleicht gerade den Sinn des Politischen determiniert oder wenigstens den Ort jeder solchen Abgrenzung. Seine Wirkung ist auch komplexer, ist mehr Unterbrechungen, Wiederholungen, dem Spiel von vielfältigem und unvollständigem *sens* unterworfen. Derridas Interpretation trägt dieser Komplexität des Textes Rechnung, wenn er das Drama des Gei-

<sup>1</sup> Jacques Derrida: *Vom Geist*. Heidegger und die Frage. Übersetzt von Alexander Garcia Düttmann. Frankfurt a.M. 1988. Die Seitenzahlen der Zitate sind im laufenden Text nachgewiesen.

stes geduldig und rigoros darlegt, das sich in Heideggers Texten entfaltet.

Und doch ist es eine Interpretation, die von bestimmten Anliegen geleitet ist, die bestimmte Leitfäden verfolgt. Die vier Leitfäden wurden zum ersten Mal bei einem Kolloquium vorgestellt, das fast ein Jahr, bevor *De L'Esprit* als Vortrag in Paris gehalten wurde, an der Universität von Essex stattfand. Aber erst in *De L'Esprit* wird *Geist* eingeführt als die vier Fäden beherrschend und sie durcheinanderwebend, sie ausspinnend und sie wieder zusammenknüpfend. Der erste der Leitfäden ist die Frage der Frage, d.h. der Vorrang, den Heidegger dem Fragen gewährt, ein Vorrang, den er ihm uneingeschränkt gewährt zu haben scheint und den er lange Zeit nicht in Frage stellte. Die Stellungnahme beim Kolloquium in Essex ist äußerst direkt und uneingeschränkt: „Das Fragen ist überall bei Heidegger privilegiert als *der* Modus des Denkens.“<sup>2</sup> *De L'Esprit* ist vorsichtiger, wenn es den Weg nur einen Spalt breit offenläßt für die Ausnahme, für den Augenblick, in dem Heidegger mit dem Anspruch des Vorrangs des Fragens gebrochen hätte: „Aber er hat, wie mir scheint, *fast* nie davon abgelassen, das Höchste und Vortrefflichste des Denkens mit der Frage gleichzusetzen.“ (17) Derrida will zeigen, daß vielleicht *Geist* jener Name ist, den Heidegger, alle anderen Namen hinter sich lassend, der nichtbefragten Möglichkeit der Frage gibt. (17) *Geist* bezeichnete die Gewißheit der Frage, ihrer Möglichkeit und ihrer Dignität, sicherte ihren Vorrang.

Der zweite Leitfaden betrifft Heideggers Behauptung, daß das Wesen der Technik selbst nicht etwas Technisches sei. Diese Behauptung, die Derrida eine „traditionell philosophische“ nennt, sicherte den Gedanken des Wesens, indem sie die Reinheit und Unversehrtheit des Wesens bestätigte; sie schützte den Gedanken und die Sprache des Wesens vor jeder ursprünglichen Kontamination durch die Technik. Derrida will diesen Wunsch nach rigoroser Nichtkontamination analysieren, der ohne Zweifel mit dem Vorrang der Frage verknüpft ist. Er will auch eine gewisse Notwendigkeit der Kontamination in den Blick bringen.

Der dritte Leitfaden betrifft Heideggers Rede von der Tierheit. In Heideggers Interpretation der Hand als etwas, das als solches nur

<sup>2</sup> Jacques Derrida: *On Reading Heidegger*. In: *Research in Phenomenologie*. 17 (1978), 171.

vom Menschen und nicht vom Tier gehabt werden kann, setzt er einen Gegensatz zwischen dem menschlichen Dasein und dem Tier, einen Gegensatz, der nach Derrida die wichtigsten Axiome des metaphysischen Humanismus unangetastet läßt. Dieser Faden ist mit den anderen verknüpft: Fragen ist das Vorrecht allein des Daseins, wie auch die Wendung zum Wesen, wie auch die Technik. Das Tier – oder vielmehr das, was unter diesem „so allgemeinen und verworrenen Wort Tierheit“ versammelt wird –<sup>3</sup> ist zu keinem davon fähig. So ist es seit dem Anfang der Metaphysik durch alle ihre Epochen hindurch festgelegt.

Der vierte Leitfaden betrifft die Epochalität, die verborgene Teleologie oder narrative Ordnung, die für Derrida in der Heideggerschen Seinsgeschichte spukt, die die aufeinanderfolgenden Bewegungen durchläuft und organisiert, „in denen das Sein sich selbst gibt, indem es sich verbirgt, selbst wenn es sich zeigt.“<sup>4</sup> In dieser Hinsicht ist es eine Sache des Verdachts besonders dem gegenüber, was zu schnell in Heideggers Text ausgeschlossen würde, die Interpretation der platonischen chora etwa, oder das nichtsubjektive Denken Spinozas, das, da es in eine Epoche fällt, die als von der Subjekt-Objekt-Relation beherrscht gilt, von Heidegger weitgehend unbeachtet bleibt. In seinem weitesten Umfang, nämlich der Differenz zwischen der Epoche der Ontotheologie und der eines anderen Denkens, wird Heideggers epochale Unterscheidung in Hinblick auf Geist um eine innergeistliche Differenz zwischen *geistig* und *geistlich* herum aufgebaut. Es ist diese Unterscheidung, die in Heideggers Interpretation Trakls ins Spiel gebracht und ausgeführt wird, und diese Unterscheidung wird in der imaginierten Szene zwischen Heidegger und gewissen christlichen Theologen, der Szene, mit der *De L'Esprit* endet, zum Thema.

In *De L'Esprit* macht sich Derrida daran, die vier Fäden zu einem Gewebe eines Textes zusammenzuweben, der das Drama des Geistes in Heideggers Werk nachzieht. Und doch ist *De L'Esprit* von diesem Drama abgesetzt, insbesondere von einem gewissen Nationalismus, der darin wirkt und der den Geist für sich beansprucht, indem er behauptet, daß Deutsch die einzige Sprache sei, in der der Geist sich selbst benennt. (86) Denn gerade der Titel von *De L'Esprit* kenn-

<sup>3</sup>Jacques Derrida: *Geschlecht II. Heidegger's Hand*. In: *Deconstruction and Philosophy*. The Texts of Jacques Derrida. Ed. John Sallis. Chicago 1987. 173.

<sup>4</sup>J. Derrida: *On Reading Heidegger*. a.a.O., 174.

zeichnet das Buch als französisch, indem er auf eine bestimmte französische essayistische Tradition und darüber hinaus auf die Ciceronische, die lateinische Tradition anspielt. Es ist davon eben auch durch den Abstand der Übersetzung abgesetzt, die *esprit* von *Geist* trennt, das Lateinische vom Germanischen, abgesetzt in einer Distanz, die in einem bestimmten Moment des Heideggerschen Dramas des *Geistes* dogmatisch behauptet und eindringlich verabsolutiert werden wird. Derrida wird nicht leicht über Heideggers Bemerkung hinweggehen – beinahe komisch, wenn man alles überblicken könnte, was damit verflochten ist –, daß die Franzosen, wenn sie zu denken beginnen, deutsch sprechen. (84) Nicht nur wird Derrida die Bemerkung *auf Französisch* zitieren, sich über ihren tiefen Ernst mit einem unmißverständlichen Nietzscheschen Gelächter mokierend, er läßt auch, um „ein wenig Atem zu schöpfen“, seinen Text von Mitteleuropa her ausspinnen, aus der deutschen Mitte, wenn er exzentrischerweise den englischen *spirit* von Matthew Arnolds „great doctrine of ‚Geist‘“ beschwört, indem er den preußischen Rat, „get Geist“ auf Englisch zitiert, einen Rat, der ebensosehr wegen des *Get* wie wegen des *Geist* unübersetzbar ist. (144) *Esprit* ist auch – *wit* – Witz.

## II

Das Drama des Geistes beginnt in *Sein und Zeit*. *Geist* ist einer von mehreren Begriffen, die Heidegger zu vermeiden rät. Er schreibt ihn in eine Kette von Begriffen ein, die deutlich in die neuzeitliche Metaphysik gehören (Seele, Bewußtsein, Geist, Person), die alle Gegensätze zu den Dingen ausdrücken und die insbesondere einen Gegensatz zur Verdinglichung des Subjekts signalisieren. Von einer solchen Metaphysik des Subjekts, von einer solchen subjektiven Determinierung des Geistes muß die existenziale Analyse des Daseins sich freimachen. Die Begriffe, die zur zu dekonstruierenden Ontologie gehören, haben keinen Platz in der Analytik des Daseins. Heidegger zeigt daher an, daß er in der Bestimmung desjenigen Seins, das wir selbst sind, diese Begriffe vermeiden wird. Als Glied dieser Kette ist *Geist* in der ontologischen Verdecktheit befangen, verfehlt die Phänomenalität des Daseins, fährt fort, von einer sehr sedimentierten ontologi-



schen Bestimmung (*subiectum*, *hypokeimenon*) beherrscht zu werden. Daher muß die existenziale Analytik äußerste Vorsicht in Hinblick darauf üben. (22 ff)

Die Wachsamkeit besteht einerseits darin, den Begriff zu vermeiden. Aber andererseits geht es auch um eine Art von Vermeidung, die darin besteht, etwas zu sagen, ohne es zu sagen. Denn in *Sein und Zeit* vermeidet Heidegger das Wort nicht einfach, sondern gebraucht es manchmal in *Anführungszeichen*, gebraucht es also, ohne es zu gebrauchen, vermeidet es, ohne es zu vermeiden. Indem er das Wort in Anführungszeichen setzt, ist etwas vom Geist von der neuzeitlichen Metaphysik des Subjekts weggenommen, etwas vom Geist ist außerhalb der Kette sedimentierter Begriffe bewahrt, etwas, das das Wort „Geist“ in Anführungszeichen nennt. Eine gewisse Wiederkehr des Geistes, eine Wiederaneignung, beginnt somit.

Die Strategie ist vielleicht am deutlichsten in Heideggers Analyse des Raumes, der Räumlichkeit des Daseins. In der ersten Runde der Analyse vermeidet Heidegger – einfach, völlig – den traditionellen Begriff des Geistes: Dasein ist nicht eine geistige Innerlichkeit, die irgendwie räumlich würde. Aber dann, in der zweiten Runde der Analyse kehrt Heidegger zu den Anführungszeichen zurück: „Das Wort ‚Geist‘ kehrt wieder, es wird nicht mehr verworfen oder vermieden, sondern in seiner dekonstruierten Bedeutung gebraucht: es bezeichnet etwas anderes, das ihm ähnelt und dessen metaphysischer Geist (*fantôme*) es ist, der Geist eines anderen Geistes.“ (33)

Die Räumlichkeit des Daseins ist nicht auf eine metaphysische Geistigkeit aufgepfropft und doch, weil Dasein „geistlich“ in diesem anderen Sinne ist, abgesetzt von seinem metaphysischen Doppelgänger durch die Anführungszeichen, ist es räumlich und hat seine Räumlichkeit einen bestimmten ursprünglichen Charakter.

Sechs Jahre später verschwinden die Anführungszeichen. Derrida beschreibt sie als Nadeln, die den Vorhang zuvor fest geschlossen hielten, aber jetzt, da sie wegfallen, den Vorhang auf das volle Drama des Geistes freigeben. Jetzt gilt geistlich als das Höchste, das in seinem ganzen Dünkel (als das, was die Führer der *Hochschulen* führte) über den profundesten Mächten von Blut und Boden schwebt. Man schreibt das Jahr 1933 und der neue Rektor soll nach Geist rufen, um durch die Selbstbehauptung der deutschen Universität bestätigt zu werden, geleitet von einem *Führer*, der selbst von der Unerbittlich-

keit einer geistigen Mission geführt wäre. Nun wird Heidegger eine Definition vorschlagen: „Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins.“<sup>5</sup>

Hier hat Geist nicht mehr den Sinn, der von der Metaphysik der Subjektivität vorgegeben ist, noch muß er von einer Schrift befreit werden, die ihn dekonstruktiv von seinem metaphysischen Doppelgänger ablösen müßte. Und doch wird die Strategie, mit der er den Geist in der *Rektorsrede* aufmarschieren läßt, nicht fähig sein, einer gewissen Doppelung zu entgehen, die ihn überraschen wird. Heideggers Diskurs verleihe der politischen Bewegung, in der er sich engagiert, die höchst beschwichtigende und erhobene geistige Legitimation; er vergeistige den Nationalsozialismus, rette ihn, indem er ihn mit der Bekräftigung der Geistigkeit, der Wissenschaft, des Fragens kennzeichne. Eben diese Bewegung beschränkt aber auch Heideggers Engagement: sein Diskurs scheint einfach nicht zum ideologischen Lager zu gehören, das obskure biologische Mächte anspricht. Und doch gibt es eine Falle, die Heideggers Strategie nicht einfach vermeiden kann: denn man kann sich nicht einfach selbst vom Biologismus, Naturalismus, Rassismus absetzen, aber man kann dies, indem man den Geist wiedereinschreibt in eine gegensätzliche Bestimmung, indem man ihn wieder einseitig subjektiv macht. Heideggers Bekräftigung eines neuen Geistes kann der metaphysischen Verdoppelung nicht entinnen: „Der Geist wird stets von seinem Geist heimgesucht: der eine Geist – im Französischen und im Deutschen ein Gespenst, ein Phantom – überrascht immer den anderen, indem er zurückkehrt und ihm seine Stimme verleiht wie ein Bauchredner. Die Metaphysik kehrt stets zurück, wie ein Gespenst, wie ein wiederkehrender Geist; am verhängnisvollsten ist die Rückkehr des Geistes, die Rückkehr, die die Gestalt des Geistes annimmt. Verdoppelung, die man nie vom Einfachen trennen kann.“ (50)

Die Art des Dilemmas, aus dem Heideggers politische Strategie sich nicht einfach befreien kann, taucht auch in Bezug auf das Problem der Tierheit auf, das Heidegger sehr eindringlich in der Vorle-

<sup>5</sup> Martin Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Frankfurt a.M. 1983, 14. Sehr auffällig an dieser Definition ist die Verbindung zu *Sein und Zeit* durch das Wort Entschlossenheit. Derrida zitiert Granelis französische Übersetzung: „l'esprit est être résolu à l'essence de l'être“.

sung von 1929/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*) anschneidet und zu dem Derrida im Verfolg des Dramas des Geistes zurückkehrt. Derrida betont, daß Heideggers Analyse der Tierheit den großen Vorteil hat, daß sie einen Anthropozentrismus vermeidet, indem sie eine Differenz der Struktur anerkennt, die den Bezug des Tieres zu Seiendem *anders* macht als den des Menschen. Und doch, neben dem Wert, der so der Andersheit zugemessen ist, kommt ein anderer, unvergleichbarer Wert ins Spiel, der des Mangels. Das Tier – anders als ein Stein – hat Zugang zum Seienden, aber im Unterschied zum Menschen hat es keinen Zugang zu Seiendem *als solchem* und seinem Sein. Der Zugang des Tieres zum Seienden ist daher verarmt; das Verhältnis des Tieres zum Seienden ist beschränkt, begrenzt dadurch, daß das Tier *weltarm* ist; und die Armut der Welt des Tieres erfordert, daß in *unserer* Rede vom Tier eine bestimmte Durchstreichung ins Spiel kommt: Wenn man sagt, daß eine Eidechse auf einem Felsen ausgestreckt liege, solle man, nach Heidegger, das Wort „*Fels*“ *durchstreichen*, um anzuzeigen, daß das, worauf die Eidechse ausgestreckt liege, obwohl es der Eidechse irgendwie gegeben sei, nicht *als Fels* ist, nicht *als solcher* gegeben sei. Das Verhältnis des Tieres ist ein anderes *und* ein ärmeres, und Derrida meint, daß die Schwierigkeiten, die sich in Heideggers Analysen der Vorlesung von 1929/30 häufen, vor allem von der Unvereinbarkeit dieser beiden Werte herrühren. (58–70)

Derrida betont, daß diese Axiomatik in Heideggers Texten konstant bleibt. Indem er das Maß des Menschen in gerade der Geste wiedereinführt, die das Tier von diesem Maß hätte ausnehmen sollen, bleibt es für Heidegger die Sache einer Markierung einer absoluten Grenze zwischen dem (bloß) Lebenden und dem menschlichen Dasein, eine Grenze, die gleichzeitig eine Verarmung markiert und damit eine Hierarchisierung und Bewertung impliziert, d.h. eine bestimmte humanistische Teleologie. Derrida leugnet – höchst bemerkenswert –, daß es seine Absicht sei, diese humanistische Teleologie zu kritisieren, als ob diese Wiederkehr der Metaphysik einfach aufgehoben und der Heideggersche Text jenseits solcher Verdoppelung neu geschrieben werden könnte. Derrida will vielmehr daran erinnern und unterstreichen, daß die Rückkehr – und die Rückkehr zu – solcher humanistischer Teleologie der Preis ist, den Heidegger dafür zahlen mußte, daß er seine ethisch-politische

Brandmarkung des Biologismus und Naturalismus der NS-Ideologen veröffentlichen konnte. Dies ist nicht nur der Preis, den Heidegger zahlen mußte, sondern der Preis, den man bis heute zahlen muß, um Biologismus, Naturalismus, Rassismus zu brandmarken. Derridas Analyse dieser „Logik“ beabsichtigt, wie er selbst sagt, „die furchtbaren und furchterregenden Mechanismen dieses Programms, all die doppelten Zwänge und Gebundenheiten, die seine Struktur ausmachen, darzustellen und formal zu beschreiben.“ (68) Es gibt keinen einfachen Weg: „Handelt es sich um eine Fatalität? Kann man ihr entrinnen? Nichts spricht dafür, es gibt dafür keine Anzeichen, weder dann, wenn man die Diskurse der ‚Heideggerianer‘, noch dann, wenn man die Diskurse der ‚Anti-Heideggerianer‘ untersucht. Läßt sich das Programm verändern oder verwandeln? Ich weiß es nicht. Zumindest ist es nichts, was man einfach vermeiden kann, auf einen Schlag, ohne seine Kunstgriffe – jene, die seine Durchtriebenheit am deutlichsten bezeugen – und Antriebskräfte – jene, die sich auf besonders subtile Weise auswirken, wiederzuerkennen.“ (68)

Das Heideggersche Drama des Geistes dauert über 1933 hinaus fort. Die Vorlesung von 1935 *Einführung in die Metaphysik* wiederholt die Beschwörung des Geistes, die mit der *Rektoratsrede* in Gang gesetzt wurde, wiederholt sie auf einer Ebene, die jedoch jeder konkreten Politik entschieden vorausliegt, sie beschwört die Freiheit des Geistes beim Sprung in das Fragen. Gleichzeitig beginnt die Vorlesung von 1935 auch einen gewissen politischen Rückzug, indem sie eine Art geopolitischer Diagnose vornimmt, deren Quellen und Bezüge alles zum Geist zurückführen. Es ist eine Sache der *Entmachtung* des Geistes, seiner *démission*, in der diese Form der Fehlinterpretation des Geistes entsteht, die Heidegger äußerst heftig brandmarkte.

Auch in dieser Hinsicht konzentriert sich Derridas Analyse auf die Verdoppelung, die in Heideggers Text webt. So, in dieser kürzesten Formel, verfolgt er die „Logik“ als eine besondere „Logik“ des Innen/Außen: Wenn, wie Heidegger sagt, die Entmachtung des Geistes dem Geist eigen ist, wenn sie von innen heraus kommt, dann muß das Innen eine Doppelheit einschließen, d.h. es muß ein immanentes Außen, eine innere Außenseite einhüllen, die dem Monolog des Geistes innewohnte, bauchrednernd durch ihn hindurchsprechend, um ihn seiner selbst zu berauben. Es ist die gleiche Doppel-



heit, die Heidegger in seiner Interpretation Schellings als das geistige Wesen des Bösen denkt. (76 ff, 120 ff)

Derrida durchläuft schnell Heideggers Interpretationen von Schelling, Nietzsche und Hölderlin, um zu Heideggers letzter Antwort auf die Frage des Geistes, den letzten Akt des Dramas zu kommen. Was ist Geist schließlich? Feuer, Flamme, Brand. *Der Geist ist Flamme – une flamme qui enflamme ou qui s'enflamme: les deux à la fois.* (114)

Diese Antwort findet sich 1953 im Aufsatz über Trakl. Heideggers Absicht ist zu zeigen, daß die Dichtung Trakls über die Grenzen der Ontotheologie hinausgeht. So disqualifiziert Heidegger die „platonische“ Lesart der Zeile Trakls: *Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.* Er schlägt vor, den *sens* der Interpretation zu ändern, *le sens même*, die Richtung der Bewegung der Seele umzukehren, in die sie durch den Flug des feurigen Geistes gedrängt wird. Das Umgekehrte geschieht, wenn man *fremd* in seiner althochdeutschen Bedeutung als *unterwegs nach* hört: Weit entfernt davon, auf Erden als ein gefallener Fremder ausgesetzt zu sein, findet sich die Seele unterwegs zur Erde, die sie bewohnen möchte, aber noch nicht kann. Am Ende bewegte sie sich zur Erde zurück, kehrte erdwärts zurück. Jedoch kehrte sie zum Geist als dem „frühesten“ zurück, als dem Versprechen, das mehr als Platonismus und Christentum versprache, das in einer dem Versprechen gemäßerer Weise versprache. Es ist ein Versprechen, das spricht; und es ist im Eröffnen dieser Sprache, daß das Sprechen von Denker und Dichter in ein *Gespräch* versammelt wird. (98–115)

Alles hängt dann von dieser ursprünglichen Sprache des Versprechens ab. Und doch, wie Derrida es direkt im zugehörigen Text ausdrückt, „die (vorplatonische, vormetaphysische, vorchristliche) Primordialität, zu der Heidegger uns zurückruft, und in der er den richtigen Ort für Trakl ansiedelt, *hat keinen anderen Inhalt und sogar keine andere Sprache* als die von Platonismus und Christentum. Diese Primordialität ist einfach das im Ausgang von dem etwas wie Metaphysik und Christentum möglich und denkbar sind.“<sup>6</sup> Daher die Szene, mit der *De L'Esprit* endet, die Szene, in der er die Theologen zu Heidegger sagen läßt: was er den ursprünglichen Geist nenne,

<sup>6</sup> J. Derrida: *Geschlecht II.* a.a.O., 193.

sei tatsächlich, was im Christentum das Wesentlichste sei. Man kann sich vorstellen, wie diese Theologen fortfahren, auch die Taube zu beschwören, als welche der Geist zur Erde herabsteigt, und besonders die Stimme und die Flammenzungen, mit denen der Geist das menschliche Sprechen entzündet. Derrida läßt Heidegger antworten, daß es darum gehe, das zu denken, wovon her (*ce à partir de*) alles, wovon das Christentum spricht, möglich wäre, daß es um die Wiederholung gehe, die zum Ursprünglicheren zurückkehre. Dieses Ursprünglichere wäre ein völlig anderes, selbst wenn es keinen anderen Inhalt hätte, selbst wenn die Wendung dorthin einer einfachen ontologischen und transzendentalen Wiederholung ähnlich sei.

Heideggers letzte Worte an die Theologen, seine letzten Worte in *De L'Esprit*: „Das ganz Andere kündigt sich in der strengsten Wiederholung an. Diese Wiederholung ist schwindelerregender und abgründiger als alle übrigen“. (132) Seine theologischen Gesprächspartner: „Wir rufen das ganz Andere ... an“.

### III

Am Ende ginge es um den Rückzug von der Entmachtung zu einer neuen Morgendämmerung, eines Flugs in Richtung auf das Versprechen des Geistes. Und es ginge darum, ob – Derrida stellt die Frage, ohne sie zu stellen – dieses Versprechen nicht das ist, das alles Sprechen eröffnet, das so die Frage selbst ermöglicht, allem Fragen vorausgehend, ohne zur Ordnung der Frage zu gehören. Es ginge darum, ob dieses Versprechen der Ruf ist, dem jede Frage antwortet, ob es somit ein Versprechen *vor jeder Frage* ist.

*Avant toute question*: Diese Worte führen Derrida auf einen Umweg, zu einer langen Fußnote, die nicht gelesen wurde, als *De L'Esprit* als Vortrag gehalten wurde. (Derrida bemerkt ausdrücklich, daß die Fußnote nachträglich angefügt wurde, *après coup*); die Fußnote – eine Art Nachwort – entstellt den Text, erstreckt sich über acht Seiten, verdrängt den Haupttext in einem solchen Ausmaß, daß nur wenige Zeilen auf jeder dieser Seiten verbleiben. (148–155) Die Fußnote ist Françoise Dastur gewidmet, als Anerkennung dafür, daß sie während des Kolloquiums in Essex Derridas Aufmerksamkeit auf

eine Passage in *Unterwegs zur Sprache* lenkte. Die gesamte Fußnote bezieht sich auf diese Stelle.

*Avant toute question*: Diese Worte zerschlagen den Vorrang, den Heidegger der Frage zusprechen soll, einen Vorrang, der natürlich nicht dadurch zerschlagen werden kann, daß man ihn einfach in Frage stellt, denn eine solche Bewegung würde genau das wieder bestärken, was sie zerschlagen wollte. Aber mit den Worten *avant toute question* kommt die „Frage“ – die Anführungszeichen sind hier notwendig – der Frage auf; sie kommt auf nicht als eine Frage, sondern als ein Treiben hin auf eine Erfahrung der Sprache, die „älter“ als die Frage ist, der Frage vorausgehend und von ihr vorausgesetzt. Es ist dieses frühere Moment, das in der Passage in *Unterwegs zur Sprache* markiert ist: Wenn man zur Frage kommt, selbst zur radikalsten Seinsfrage, muß man sich schon im Element der Sprache aufhalten, muß man schon angesprochen sein und „ja“ gesagt haben, seine Zusage gegeben haben, das Sprechen auf ein Sprechen vor dem Wort verpflichtet haben.

Derrida gesteht zu, daß in der Passage in *Unterwegs zur Sprache* (genauer im Vortrag „Das Wesen der Sprache“, der zuerst 1957/58 gehalten wurde) der Vorrang der Frage bewußt zerschlagen, widerrufen ist. Er gibt auch zu, daß man in der Tat in Heideggers früheren Texten Vorformen dieser Zerschlagung suchen kann; Derrida verweist sogar auf mehrere wichtige Analysen, einschließlich derjenigen des Rufs des Gewissens und der *Entschlossenheit* in *Sein und Zeit*. Und doch besteht Derrida darauf, die Wirkung der Passage, ihre Zerschlagung des privilegierten Wirkens der Frage einzuschränken. Es kann nicht, sagt er, um eine neue Ordnung gehen, die von dieser Passage ausgeht und sich in einem wesentlichen Durchgang durch all die früheren Texte zurückerstreckt. Es kann nicht um einen Neubeginn gehen, eine Wiederherstellung von Heideggers Weg, denn das hieße, nichts von der unausweichlichen Notwendigkeit eines Wegs zu verstehen, es hieße, Heidegger den Grenzen eines Systems zu unterwerfen, einer „Ordnung von Gründen“, denen er sein Denken nie unterwarf. Selbst wenn die Zerschlagung kommt, ist es schon zu spät: der Vorrang der Frage ist schon wirksam geworden und hat Heideggers Weg mindestens dreißig Jahre lang bestimmt; diese Wirkung und Determination kann nicht, Derrida besteht darauf, rückwirkend ungeschehen gemacht werden. Ebenso wie es schon zu spät ist, als die

Fußnote an *De L'Esprit* angefügt wird: Der Vortrag über *Heidegger et la question* ist bereits gehalten worden. Die Wirkung der Fußnote ist begrenzt.

Derrida verteidigt diese Grenzen heftig. Und doch scheint es mir, daß eine andere Lesart zur Sprache gebracht werden kann, eine solche, die es rechtfertigen könnte, die Zerschlagung der Frage abzuschmettern, rückwirkend durch die ganze Spannweite von Heideggers Werk.

Seit seinen frühesten veröffentlichten Interpretationen zu Heidegger hat Derrida versucht, im Ausgangspunkt von *Sein und Zeit* ein Element aufzuzeigen, das Heideggers Werk begrenzt, indem es es in dieser Hinsicht in gerade dieser Begrifflichkeit befangen hielt, die es in anderer Hinsicht bewußt zerschlug.<sup>7</sup> Ein ähnlicher Ansatz findet sich in *De L'Esprit*: Die entschiedene methodologische Bewegung, mit der das Dasein als das exemplarische Seiende für die Seinsfrage gewählt wird, soll von der *Erfahrung der Frage* ausgehen; d.h. der Ausgangspunkt der existenzialen Analytik wäre durch die Erfahrung, die Möglichkeit, die Struktur *der Frage* legitimiert. (26) Das Ganze der Fundamentalontologie wäre sozusagen in das fragende Verhalten des Daseins zu sich selbst eingefügt. Ebenso vielleicht in die Selbstpräsenz (wie Derridas früherere Interpretationen zu zeigen versuchen); sicher aber in den Vorrang der Frage, was sich also herausstellen würde als das, was Heideggers Denken von Anfang an entschieden bestimmt hatte.

In dieser Hinsicht sollte die Aufmerksamkeit auf Heideggers eigene Konzentration auf den Ausgangspunkt von *Sein und Zeit* gelenkt werden, auf die Fragestellung, den Ansatz der Frage. Im späten Aufsatz „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ bezieht er sich rückblickend auf seine Versuche, „seit 1930 immer wieder vorgenommen, die Fragestellung von *Sein und Zeit* anfänglicher zu gestalten.“<sup>8</sup>

Eines der Ergebnisse dieses Versuchs ist, gerade das in Frage zu stellen, was die *Sache des Denkens* ausmacht: eine sorgfältige Lektüre des späten Aufsatzes zeigt unmißverständlich, daß das Denken nicht länger – wenn es das je war – in die Falte des Verhaltens des Daseins

<sup>7</sup> Vgl. Jacques Derrida: *Les Fins de l'homme*. In: *Marges de la philosophie*. Paris 1972, besonders 148–153.

<sup>8</sup> Martin Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969. 61.



zu sich selbst eingewebt werden sollte. Die Struktur der Frage als das Verhältnis des Daseins zu sich selbst muß nicht mehr, – wenn es das je tat – als Ausgangspunkt dienen. Der *Ansatz* liegt früher.

Die Aufmerksamkeit sollte auch darauf gelenkt werden, was Heidegger selbst als das anerkennt, was der Ausgangspunkt von *Sein und Zeit* gewesen ist: gewiß nicht das Verhältnis des Daseins zu sich selbst, nicht einmal das Verhältnis zu seinem eigenen Sinn, sondern vielmehr, wie es ein anderer später Text (von 1962) direkt ausspricht: „Die Grunderfahrung von *Sein und Zeit* ist somit die der *Seinsvergessenheit*.“<sup>9</sup> Ein früherer Text, der *Brief über den Humanismus* (1946), verweist auf die grundlegende Erfahrung der Seinsvergessenheit als der Dimension, aus der *Sein und Zeit* erfahren war; und in einer handschriftlichen Anmerkung in seinem Handexemplar erläutert Heidegger folgendermaßen: „*Vergessenheit – lethe – Verbergung – Entzug – Enteignis: Ereignis*.“<sup>10</sup> Die Frage würde erst im Ausgang von dem, was herausruft, nicht von sich selbst, nicht mit dem einen, absoluten Vorrang mobilisiert.

Die Passage in *Unterwegs zur Sprache*, die Derridas lange Fußnote veranlaßt, ist natürlich ausdrücklich in ihrem Widerruf des Vorrangs der Frage: „Daß das Fragen nicht die eigentliche Gebärde des Denkens ist, sondern – das *Hören der Zusage* dessen, was in Frage kommen soll.“<sup>11</sup> Obwohl dies in dieser Hinsicht der expliziteste Text sein dürfte, ist er sicher nicht der einzige. Es gibt zum Beispiel den folgenden aus der „Einleitung“ zu *Was ist Metaphysik* von 1949: „Das in „*Sein und Zeit*“ (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten. Dasjenige aber, was ein solches Denken auf seinen Weg bringt, kann doch nur das *Zu-denkende selbst* sein.“<sup>12</sup>

Eine Anmerkung ist angefügt, die, im Anklang an den Titel eines anderen Textes, die Interpretation der Stelle unstrittig macht: „*Was heißt Denken?*“ (Hervorhebung von Heidegger)

Man mag einwenden, daß dies auch eine isolierte Stelle sei, eine etwas frühere als die andere, aber immer noch keine, die Heideggers

<sup>9</sup> M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. a.a.O., 31.

<sup>10</sup> Martin Heidegger: *Brief über den Humanismus*. In: *Gesamtausgabe*. Bd 9. Frankfurt a.M. 1976. 328.

<sup>11</sup> Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959. 175.

<sup>12</sup> Martin Heidegger: *Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“* In: *Gesamtausgabe*. Bd 9. Frankfurt a.M. 1976. 368.

früheren Weg bestimmte, vielleicht nicht einmal die anderen Texte derselben Zeit einschloße. Dennoch würde man immer noch eine gewisse Strecke von Heideggers Weg für die Wirkung des Vorrangs der Frage aufsparen.

Statt zu versuchen, weitere Texte zu sammeln – Derrida selbst weist in der Anmerkung auf mehrere hin –, möchte ich auf ein einzelnes Moment in *Sein und Zeit* hinweisen, das, was immer am Anfang über die Privilegierung der Frage gesagt worden sein mag, diesen Vorrang an einem Punkt zu zerschlagen scheint, an dem das Werk gerade erst auf den Weg gekommen ist. Ich beziehe mich auf die Analyse der *Rede* (§ 34) die im Verlauf der Analyse der Konstituenten des In-Seins des Daseins ausgeführt wird, seine *Erschlossenheit*. Ohne den Versuch unternehmen zu wollen, die Diskussionen und Auseinandersetzungen, die um diese Analyse wüten, zusammenzufassen,<sup>13</sup> möchte ich einfach festhalten, daß die Analyse die *Rede, die Artikulation der Verständlichkeit* als die existenzial-ontologische Fundierung der Sprache ausweist.<sup>14</sup> Bevor Sprache ist, früher als jede Frage, die das Dasein sich selbst stellen mag, gibt es die Artikulation der *Verständlichkeit*, die zur Erschlossenheit des Daseins gehört, eine Vorartikulation, die Sprache immer annehmen und ausdrücken wird. Das Fragen wird immer schon in das Element der Rede versetzt sein, womit Heidegger *logos* übersetzt. Schon 1927 ist Heidegger bereits auf dem Weg zum Denken als Antworten, als Entsprechen, als ein *homologein*, das dem *logos* voraufgeht und ihm antwortet, auf den er hört.<sup>15</sup> Die „Frage“ der Frage wird nie etwas Isoliertes gewesen sein.

In *De L'Esprit* zeigt Derrida, wie es niemand sonst bisher gezeigt hat, wie verschiedene, scheinbar unverbundene Fäden in Heideggers Text miteinander verwoben sind. Man kann daher die „Frage“ der Frage zu Heideggers Weg nicht wiederherstellen, ohne auch die anderen Fäden durcheinanderzubringen. In der Tat benennt Heidegger einen dieser Knoten, und benennt ihn in eben der Passage in *Unterwegs zur Sprache*, auf die sich Derridas Fußnote bezieht. Denn

<sup>13</sup> Vgl. u.a. Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Subjekt und Dasein*. Frankfurt a.M. 1985.

<sup>14</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1960. 160 f.

<sup>15</sup> Martin Heidegger: *Logos* (Heraklit. Fragment 50). In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954. 207–229.

trotz Heideggers Bezugnahme auf seine frühere Aussage, daß das Fragen die Frömmigkeit des Denkens sei, ist die Rücknahme des Vorrangs der Frage als eine Unterbrechung der Metaphysik angezeigt, in der, von früh an, das Fragen als ein entscheidender Zug des Denkens angesehen wurde. Als solches, durch das Fragen, hatte das Denken dem Imperativ zu entsprechen, daß es radikal sein sollte, daß es die *radix* suchen sollte, den letzten Grund. Was aber ist die Quelle des Imperativs? Seine Quelle liegt gerade in der Bestimmung des Wesens, in der Bestimmung des Wesens *als Grund*. Heidegger fährt fort: „Insofern alles Wesen den Charakter des Grundes hat, ist das Suchen nach dem Wesen das *Ergründen und Begründen des Grundes*. Das Denken, das auf das so bestimmte Wesen *zudenkt*, ist in seinem Grund ein Fragen“.<sup>16</sup> Das also ist die Zusammenknüpfung des Vorrangs der Frage mit der Bestimmung des Wesens als Grund. Man kann den Vorrang der Frage nicht widerrufen, ohne auch die metaphysische Bestimmung des Wesens zu stören. Ohne also natürlich die Metaphysik als solche in Unruhe zu bringen, ihre wesentliche Bestimmung, das Als-solche „als solches“.

Es kann dann kaum überraschen, daß Heidegger von *Sein und Zeit* an mit einer Neubestimmung des Wesens beschäftigt ist, die man radikal nennen würde, ginge es nicht darum, genau die Bestimmung wieder einzusetzen, die die Neubestimmung verdrängt. *Sein und Zeit* kündigt diese Neubestimmung als eine Art Umkehrung an: Das Wesen des Daseins ist Existenz. Aber erst in *Vom Wesen der Wahrheit* (erstmal 1930 vorgetragen, aber bis 1943 unveröffentlicht) ist die Neubestimmung rigoros vollzogen.<sup>17</sup> Im Zuge der Neubestimmung des Wesens der Wahrheit bewegt sich dieser Text durch eine Reihe von Neubestimmungen des Wesens (als *koinon*, als Bedingung der Möglichkeit, als Grund der Möglichkeit), bis er sich schließlich in seiner entschiedensten Wendung, gegen das Wesen selbst richtet, d.h. innerhalb des Wesens Raum für mannigfaches Nichtwesen öffnet, während er jede *Aufhebung* verhindert, die den Gegensatz überwände und verringerte. Das Wesen der Wahrheit schließt damit –

<sup>16</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. a.a.O., 175.

<sup>17</sup> Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*. In: *Gesamtausgabe*. Bd 9. a.a.O., 202. Eine handschriftliche Notiz am Anfang dieses Textes zeigt den Lauf der Neubestimmung an: „Wesen: 1. quidditas – das Was – *koinon* – 2. Ermöglichung – Bedingung der Möglichkeit; 3. Grund der Ermöglichung.“

aber im Gegensatz, ohne Reduktion – sein Unwesen (das Geheimnis) und sein Gegenwesen (die Irre) ein. Das letztere als eine Abwendung, weg vom Geheimnis (*lethe*) zum vorhandenen Seienden, kann nur eine Kontamination eines Wesens zur Sprache bringen, das tatsächlich schon von dem Geheimnis kontaminiert ist, eine Kontamination, die umso weniger rückgängig zu machen ist, als sie gerade zur Bestimmung des Wesens gehört. In der Tat möchte man – angestachelt durch eine gewisse Provokation – eine Kontamination annehmen, die sogar von weither kommt, die von einem sogar noch weiter entfernten Außen herrührt. Aber um das zu tun, muß man mit dem doppelt verunreinigten Wesen beginnen, das in Heideggers Werk angelegt ist, und man muß zeigen, wie in dies, in seiner ganzen strukturellen Komplexität nichtsdestoweniger irgendwie eine Bresche geschlagen wird. Zum Beispiel von der Technik. Oder vom Bösen.

Man könnte sich dann ein anderes *De L'Esprit* vorstellen, eines, das seinem Geist nach, wenn auch nicht dem Buchstaben nach, eine Doppelheit wäre, das die unbegrenzte Zerschlagung des Vorrangs der Frage zugestehen würde ebenso wie die Erschütterungen, die eine solche Zerschlagung anders hervorbringen müßte, daß man die Knoten löste, mit denen die verschiedenen Fäden zusammengeknüpft sind. Man könnte sich vorstellen, daß in diesem Doppel von *De L'Esprit* die lange Fußnote, die Françoise Dastur gewidmet ist, neu geschrieben worden wäre und daß sie, an den Anfang des Textes gestellt (nicht mehr als Fußnote, sondern als Teil des Haupttextes) eine Verschiebung, eine Neuverteilung des ganzen Textes in Gang gesetzt hätte. Man könnte sich dann vorstellen, wie dieses Gespenst zurückkehrte, um *De L'Esprit* heimzusuchen, aber es heimzusuchen als ein Ansporn, die unvergleichlich eindringliche Interpretation der Texte Heideggers fortzusetzen, die in *De L'Esprit* aufgenommen wurde.



ÖNAY SÖZER

## Kommt der Geist fragend zurück?

Die Dekonstruktion des Begriffs „Geist“ bei Heidegger nach Derrida

### *Unruhe der Signifikanten*

Jacques Derrida hat über Heidegger nur ein einziges Buch veröffentlicht: *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987). Obwohl Heideggers Philosophie im Hintergrund vieler dekonstruktivistischer Ansätze Derridas steht, geht es in diesem Text zum ersten Mal unmittelbar um Heidegger und die Frage nach der Dekonstruktion, um die Frage, die Heidegger und Derrida trennt und in der Trennung zusammenhält. Es ist kein Zufall, daß Derrida als sein Thema einen so problematischen Begriff wie „Geist“ ausgewählt hat, den Heidegger sehr spät und nur ansatzweise behandelt hat.<sup>1</sup> Derrida will uns zeigen, daß dieser Begriff in Heideggers gesamter Philosophie seit *Sein und Zeit* in der Form einer Absenz eigentlich immer schon präsent war. Allerdings gebraucht Derrida die Begriffe „Absenz“ und „Präsenz“, die ich hier gebrauche, nicht, aber er spricht mit einem Hinweis auf eine strukturalistische Interpretation Freuds von dem „von einem Augenblick zum nächsten erfolgenden Wechsel eines Fort/Da“ bei Heidegger.<sup>2</sup> Dieser Wechsel wird minutiös im Text Heideggers unter der Berücksichtigung des bloßen Nichtgebrauchs und dann des In-Anführungszeichen-Setzens, wiederum des Aufhebens der Anführungszeichen usw. des Wortes „Geist“ aufgezeigt. Beim Verfolg dieses Spiels der Signifikanten der Heideggerschen Texte geht es jedoch nicht um eine bloße strukturelle Analyse der wechselseitigen Werte der „Absenz“ gegenüber der „Präsenz“.<sup>3</sup> Es

<sup>1</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959. 59 ff.

<sup>2</sup> Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Übersetzt von Alexander Garcia Düttmann. Frankfurt a.M. 1988. 80; J. Derrida: *De L'esprit. Heidegger et la question*. Paris 1987. 106.

<sup>3</sup> „Déconstruire, c'était aussi un geste structuraliste [...]. Mais c'était aussi un geste antistructuraliste – et sa fortune tient pour une part à cette équivoque“. Jacques Derrida: *Psyché. Invention de L'autre*. Paris 1987, 389.

geht nicht um strukturelle Verhältnisse, sondern um die Dekonstruktion, wobei sich die Absenz des Wortes „Geist“ als Präsenz und umgekehrt seine Präsenz als Absenz dekonstruieren läßt. Der innere Bau dieser Dekonstruktion ist jedoch noch komplexer, weil das gesamte Drama des Geistes, wie Derrida sich auf Heidegger beziehend zeigt, etwas „un-gedacht“ Gedachtes (von Heidegger selbst) ist, wobei „un-gedacht“ nicht im Sinne von „*un*-gedacht“, sondern von „un-*gedacht*“ zu verstehen ist.<sup>4</sup> Mit anderen Worten entsprechen der Unruhe der zitierenden, durchstreichenden Signifikanten konstitutiv die „Modalitäten des Vermeidens“: ein Ausdruck, den Derrida gerne wiederholt, um darauf hinzuweisen, daß Heidegger die Frage nach dem Geist immer vermieden hat. Was heißt Geist? Was ist der Geist? Diese vermiedene Frage aber ist immer schon da (sowohl in der Form der Absenz als auch der Präsenz des Wortes „Geist“). Die Frage fragt, wie „es sich dekonstruiert [ça se déconstruit]“.<sup>5</sup> Weil die Frage nach dem Geist fragt, läßt sich der Geist, nach Derrida, schon textuell oder synchronisch-diachronisch vor seiner eventuellen protogeschichtlichen Destruktion im *Trakl-Aufsatz* Heideggers dekonstruieren. Die Dekonstruktion in dieser radikalen Form geht über die angenommene Destruktion hinaus. Sie wird uns zum Problem der „Konstruktion“ (oder „Konstitution“) im Hinblick auf den Geist führen: ein Problem, das, wie wir sehen werden, auch Derridas Text zum Teil entgangen ist.

Es gibt also zwei Punkte, mit denen man sich auseinandersetzen muß: der Geist und die Dekonstruktion; der Geist und die Frage. Hinsichtlich des Bezuges des Geistes auf die Dekonstruktion möchte ich hier die Aufmerksamkeit auf zwei Fälle lenken, wie sie bei Heidegger vorkommen und von Derrida aufgegriffen werden. Im ersten Fall handelt es sich um das Unmöglichwerden einer möglichen, sogar schon angesetzten Destruktion, im zweiten Fall um eine gleichzeitige Konstruktion und problematische Destruktion des Begriffes „Geist“ in der Form seiner Verdoppelungen.

<sup>4</sup> J. Derrida: *Vom Geist* ... 17; *De l'esprit* ... 25.

<sup>5</sup> J. Derrida: *Psyché* ... 391.

*Die vermiedene Frage nach dem Geist*

Heidegger hat in *Sein und Zeit* das Wort „Geist“ zunächst vermieden oder, wenn überhaupt, in Anführungszeichen gebraucht. Dieses Vermeiden hat wie eine Durchstreichung funktioniert, die auf die Destruktion dieses Begriffs hindeutete.<sup>6</sup> Aber mit der *Rektoratsrede* im Jahre 1933 wurde diese Destruktion mit einem bestimmten Vermeiden des Vermeidens zurückgenommen. Dieser Text und die *Einführung in die Metaphysik* (1935), wo das Wort „Geist“ ohne Anführungszeichen gebraucht wird, signalisieren das Gehemmtwerden einer schon angefangenen Destruktion, die selbst zweideutig wird, insoweit die Kontinuität mit *Sein und Zeit*, gekoppelt mit dem Geist der Metaphysik, vorhanden ist. „Der Geist ist sein eigener Doppelgänger, seine eigene Verdoppelung [L'esprit est son double].“ Der eigentlich kritisch-dramatische Punkt wird in den *Freiburger Vorlesungen* 1929/30 dort erreicht, wo Heidegger von der „Durchstreichung der Welt“ für das „Tier“ spricht, einer Durchstreichung, die mittelbar die Hervorhebung des menschlichen Subjekts, mit der Betonung des „Geistes“ gegenüber dem Tier, impliziert (weil das menschliche Subjekt die „Welt“ hat und das Tier nicht) und die anfänglich intendierte Destruktion gerade mit ihren eigenen Mitteln (nämlich mit Durchstreichung) entwertet. Es geht um die Heideggersche These: „Das Tier ist weltarm“. Nach Heidegger ist die Welt dem Tier „zwar irgendwie gegeben“, aber nie „als Seiendes zugänglich“.<sup>7</sup> Es geht um eine Durchstreichung der Art der Privation, die dem Weltverständnis des Daseins, der Vor-Struktur des Verstehens und der Als-Struktur des Auslegens zugrundeliegt, sozusagen um eine absolute Durchstreichung. Dadurch entsteht, nach Derrida, „ein rätselhafter Chiasmus“, der sich in einem radikalen Unterschied zur „kreuzweisen Durchstreichung“ in der Schrift Heideggers *Zur Seinsfrage* definieren läßt.<sup>8</sup> In dieser Schrift macht uns Heidegger darauf aufmerksam, daß das ~~Sein~~ in erster Linie die gewöhnliche Denkweise „abwehrt“, die die Unterscheidung des Seienden vom

<sup>6</sup> J. Derrida: *Vom Geist* ... 29; *De l'esprit* ... 40 f; hier auch das folgende Zitat 51 ff, 66 f.

<sup>7</sup> Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. In: *Gesamtausgabe*. Bd 29/30. Frankfurt a.M. 1983, 291 f.

<sup>8</sup> J. Derrida: *Vom Geist* ... 65; *De L'esprit* ... 84.

Sein nicht macht und das Sein wie ein Objekt dem Subjekt gegenüber stellt.<sup>9</sup> Erinnern wir uns daran, daß für Derrida die kreuzweise Durchstreichung ein Beispiel par excellence für die Dekonstruktion ist: „die letzte Schrift, die auch die erste Schrift ist“. „Diese Ausstreichung [cette rature] ist [...] die letztmögliche Schrift einer Epoche. Unter ihren Strichen verschwindet die Präsenz eines transzendenten Signifikats und bleibt dennoch lesbar. Verschwindet und bleibt dennoch lesbar, wird destruiert und macht doch den Blick auf die Idee des Zeichens selbst frei“.<sup>10</sup> Derrida selbst gebraucht die kreuzweise Durchstreichung bei seinem Vortragstext über „Die *différance*“ in einem ähnlichen Sinne wie Heidegger, indem er im Hinblick auf die „*différance*“ (mit *a*) die Frage nach ihrem Unterschied zur orthographisch-sanktionierten „*différence*“ stellt. Es ist selbstverständlich, daß das *a* von „*différance*“ in dem gesprochenen Französisch nie dargestellt werden kann (daß es – wenn überhaupt – um ein Schriftzeichen geht). Es ist kein Objekt, kein Anwesendes, wie das „Sein“ im Heideggerschen Sinne. Die Kopula muß für das „*a*“ durchgestrichen werden: „die *différance* [...] ~~ist~~“.<sup>11</sup> Je nach dem, ob es um das „Sein“ oder um „ist“ geht, ist die kreuzweise Durchstreichung entweder ein Mittel der Destruktion (auf dem Wege der Überwindung der Metaphysik des Seienden), oder schon die konstitutive Bereitstellung der Dekonstruktion als „*différance*“, die in sich selbst ihrerseits schon „*différence*“ der üblichen Orthographie dekonstruiert. In den *Freiburger Vorlesungen 1929/30* Heideggers wird also

<sup>9</sup> Darüber hinaus wird die kreuzweise Durchstreichung zum „Zeichen“ der Sterblichen, der Göttlichen, der Erde und des Himmels, der „vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung“. Martin Heidegger: *Zur Seinsfrage*. Frankfurt a.M. 1967, 31.

<sup>10</sup> Jacques Derrida: *Grammatologie*. Übersetzt von Hans Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a.M. 1974. 43. J. Derrida: *De la grammatologie*. Paris 1967. 38.

<sup>11</sup> „Wenn aber die ‚*différance*‘ das ~~ist~~ (ich streiche auch das, ~~ist~~ durch), was die Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht, so gegenwärtigt sie sich nie als solche. Sie gibt sich nie dem Gegenwärtigen hin. Niemandem“. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien 1988, 31 f; *Marges de la philosophie*. Paris 1972, 6. Ferner kann man auch die nahe Verwandtschaft des „Verschwindens“ der „*différance*“ in jeder ihrer Darstellungen mit der Verborgenheit im Heideggerschen Sinne sehen. So schreibt Derrida: „In jeder Exposition wäre sie dazu exponiert, als Verschwinden zu verschwinden. Sie liefe Gefahr, zu erscheinen: zu verschwinden“. 32. Heidegger bemerkt parallel: „~~Sein~~ bleibt in einer seltsamen Weise aus. Es verbirgt sich. Es hält sich in einer Verborgenheit, die sich selber verbirgt“. M. Heidegger: *Zur Seinsfrage*. a.a.O., 34.



nicht nur der „Geist“ in seinem Gegensatz zum „weltarmen Tier“ restituiert, sondern auch die Schrift der „différance“ unlesbar. Keine Destruktion, geschweige denn Dekonstruktion.

### *Die kreuzweise Durchstreichung der Absenz des Geistes?*

Nur merken wir, daß die Schwierigkeit nicht nur in der Annäherungsweise Heideggers, sondern auch in der Sache selbst liegt. Das sehen wir sofort im zweiten und letzten Fall der Beziehungen des Geistes auf eine mögliche Dekonstruktion, nämlich im *Trakl-Aufsatz*, wo Heidegger dem Wort der Gedichte G. Trakls folgend zwischen einer „Geistigkeit“ im platonisch-christlichen Sinne und der „Geistlichkeit“ unterscheidet, die weder christlich noch platonisch-metaphysisch ist. Bei dieser zweiten geht es um die „Frühe“, um eine Geburt, die allen möglichen Geburten zuvorkommt und sich mit ihrer Andersheit ihnen gegenüber auszeichnet. Anstatt der Durchstreichung zeigt sich, nach der Analyse Derridas, ein Sich-Kreuzen zweier Denkwege Heideggers. Weil Derrida über Heidegger spricht und ich jetzt über beide sprechen muß, kann ich dieses „Sich-Kreuzen“ als einen Signifikanten des Textes von Derrida für sich betrachten und seinen Ort in der Reihe des Spiels der Signifikanten, die zum Geist gehören, zeigen. Dieses „Sich-Kreuzen“ der Denkwege sieht wie eine kreuzweise Durchstreichung ohne das Durchgestrichene aus. Ich möchte es aber eher als eine Metapher Derridas für den Text Heideggers betrachten und zwar für die *Durchstreichung der Absenz des Geistes*. Diese Metapher zeigt uns, daß der Geist absent war, und jetzt nicht mehr absent ist: Seine Absenz verschwindet unter diesem Zeichen, bleibt jedoch lesbar. Die durchstreichenden Striche sind jetzt selbst bezogen, d.h. jeder Strich, der die Durchstreichung konstituiert, läßt sich als eine Verdoppelung des anderen bestimmen, nur mit einer entgegengesetzten Richtung: Einerseits versucht der Denkweg der christlichen Theologie, sich die „Frühe“ anzueignen; andererseits wird auf dem angenommenen Denkweg Heideggers bestätigt, daß es „sich in der Tat nicht um einen neuen Inhalt“ handelt, sondern um den „Zugang zum Denken“, um den „denkenden Zugang zur Möglichkeit der metaphysischen Denkrichtungen und der Religionen, die man als pneumato-spiritualistisch bezeichnen

kann“.<sup>12</sup> Die Verdoppelung wiederholt sich im Hinblick darauf, daß die „Frühe“ „noch im Kommen“ ist und die „Späte“, das Zu-Kommende, wie das Doppelte der Frühe aussieht. Wie kann sich aber in einer solchen Verdoppelung etwas Ursprüngliches wie die „Frühe“ durchhalten? Ist diese Verdoppelung allein *konstitutiv* für den Geist? Was heißt Geist in diesen Verdoppelungen seiner selbst?

*Das Konstitutionsproblem des „Anderen zu den Anderen“*

In einer wichtigen Stelle des Aufsatzes Heideggers *Aus einem Gespräch von der Sprache* stellt der Japaner, der Gesprächspartner des Philosophen, die Frage, warum Heidegger nicht „einen eigenen Namen“ für den „Sinn von Sein“ gegeben hat, den er „auf dem Weg durch das Wesen der Zeit“ suchte. Darauf gibt „der Fragende“ (Heidegger) die folgende Antwort: „Wie soll einer nennen, was er sucht? Das Finden beruht doch im Zuspruch des nennenden Wortes“.<sup>13</sup> Wie steht es aber mit dem Suchen, d.h. mit dem Fragen, mit dem „Geist“ selbst? Heidegger hat ihm einen Namen gegeben: „Geistlichkeit“ im Gegensatz zu „Geistigkeit“. Sein Ergebnis vorwegnehmend schreibt Derrida: „Der Geist scheint nicht einen Wert, sondern jenseits der Dekonstruktion, einen Bereich, eine Quelle, aus der die Dekonstruktion schöpft [la ressource même de toute déconstruction], und die Möglichkeit einer Bewertung überhaupt zu bezeichnen“.<sup>14</sup> Ist nicht dann diese Quelle der Dekonstruktion gleichzeitig die Quelle der Konstruktion? In seinen *Marburger Vorlesungen 1927* spricht Heidegger von „*phänomenologischer Reduktion*“, „*Konstruktion*“ und „*Destruktion*“ als den Grundelementen der phänomenologischen Methode, wobei „*Konstruktion*“, verstanden als „*Hinführung zum Sein*“, das „in einem freien Entwurf in den Blick gebracht werden“ kann, ein Äquivalent der „*Konstitution*“ im Sinne Husserls ist.<sup>15</sup> Das hermeneutische Problem des Entwurfs in *Sein und Zeit* läßt sich in *Unterwegs zur Sprache* durch die Frage nach dem Wesen der

<sup>12</sup> J. Derrida: *Vom Geist* ... 131 f; *De l'esprit* ... 182 ff; das folgende Zitat 130, 179 f.

<sup>13</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. a.a.O., 110.

<sup>14</sup> J. Derrida: *Vom Geist* ... 22 f; *De l'esprit* ... 32.

<sup>15</sup> M. Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In: *Gesamtausgabe*. Bd 24. Frankfurt a.M. 1975, 28 ff.

Sprache ersetzen, das „Vor“, „jenes Nächste, das wir ständig über-eilen“, oder „das Anfangende“ sind: bloß andere Namen für die „Frühe“.<sup>16</sup> Der Begriff „Frühe“ verweist uns auf die Problematik der „Zeitkonstitution“, die der Ontologie zugrundeliegen muß. In *Sein und Zeit* und sogar auch in seinen früheren Schriften hat Heidegger fast immer seine Zeitlichkeitsanalyse mit „Zukunft“ angefangen und ist dann auf die „Gewesenheit“ (und auf die „Gegenwart“) übergegangen. Mit der Neuformulierung der „Frühe“ im *Trakl-Aufsatz* benötigte er diese methodische Reihe nicht mehr. Die „Frühe“ ist wie ein „Unterwegs“ zwischen der Gewesenheit und der Zukunft, eine „Frühe“, die „noch im Kommen“ ist und die als solche das horizontale Schema der Zeitlichkeit „begründen“ soll. Die „Frühe“ ist „Fremdling“ oder „Elis“ im Vokabular Trakls oder „der Andere“ bei Heidegger. Bei dieser Andersheit geht es weder um eine übliche Konstitution noch weniger um eine komplementäre Destruktion, sondern vor allem um die Selbstkonstitution des Geistes als die „Geistlichkeit“. Die „Frühe“ wird von Heidegger als „der Andere zu den Anderen“ bezeichnet. Wie kann aber dieser „Andere“ überhaupt in einem Verhältnis stehen „zum verwesenden Geschlecht“, zur Metaphysik usw., wenn dieses „Geschlecht“ oder die Metaphysik auch „Andere“ sind?<sup>17</sup> Wie kann die „Frühe“ selbst als der „Andere“ „zu den Anderen“ ein Verhältnis haben? Im Hinblick auf die Andersheit unterscheidet Derrida drei mögliche Bedeutungen von „*hétérogène à l'origine*“: „1. Im Ursprung, ursprünglich ungleichartig; 2. ungleichartig im Hinblick auf das, was Ursprung genannt wird, anders als der Ursprung, etwas, was sich nicht auf den Ursprung zurückführen läßt; 3. ungleichartig *und* ursprünglich oder *als* Ursprüngliches, dem Ursprung nach/gegenüber ungleichartig (1 und 2), weil am Ursprung des Ursprungs, weil ursprünglicher als der Ursprung. Ungleichartig, *weil* und *obwohl* es ursprünglich ist“.<sup>18</sup> Die Punkte 1 und 2 sehe ich wie eine Zweideutigkeit, die dem Wort „ungleichartig“ zukommt: ursprünglich ungleichartig und ursprungsfremd ungleichartig oder „ungleichartig im Hinblick auf“ den Ursprung. Sie beide bringen den „Anderen“ zum Ausdruck: Während Punkt 1 phänomenal-geschichtlich bestimmt ist, bezeich-

<sup>16</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. a.a.O., 122, 98 f.

<sup>17</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. a.a.O., 50 f.

<sup>18</sup> J. Derrida: *Vom Geist ...* 125; *De l'esprit ...* 177.

net Punkt 2 den phänomenal-geschichtlich-fremden Anderen und macht den eigentlichen Sinn des Anderen aus. Wenn jetzt diese Punkte im Punkt 3, nach dem Wort Derridas, in „Spannung“ gebracht werden, muß Punkt 2 verantwortlich für diese Spannungsbeziehung sein, weil er den eigentlichen, ursprungsfremd-ursprünglichen Anderen darlegt. Wie kann aber die Konstitution der „Frühe“ (der „Geistlichkeit“), die nichts Phänomenal-Geschichtliches enthalten kann (weil sie „anders als der Ursprung“ ist), ihre Beziehung zum ursprünglichen (d.h. phänomenal-geschichtlichen) Ungleichartigen bestimmen, d.h. es in „Spannung“ bringen, konstituieren usw.? Hat das Wort „bestimmen“ immer noch seinen Sinn in diesem Zusammenhang? Einerseits muß alles auf einem höheren Niveau, d.h. nicht auf dem Niveau der Beziehung der Konstituierten zueinander, sondern auf dem Niveau der Beziehung des Konstituierenden zu den Konstituierten dargestellt werden, andererseits aber kann es nicht dargestellt werden. Die sogenannte „Spannung“ zwischen dem „weil“ und „obwohl“ existiert nur in der Ebene der Konstituierten; mit der Verbindung des Begriffs der Konstitution der Frühe bzw. der Selbstkonstitution des Geistes wird diese Spannung selbst problematisch. Ist diese un/mögliche Spannung, diese Freilassung von „weil“ und „obwohl“ im Hinblick auf ihren unmöglich gewordenen Zusammenhang die spezifische Art der Dekonstruktion, die dem Geist zukommt? Die Verdoppelung des Geistes in der Form des ursprünglichen Ungleichartigen und des ursprungsfremden Ungleichartigen (1 und 2) enthüllt sich als die Beziehung des Konstituierenden auf das Konstituierte. Gerade weil diese Beziehung (wegen der Ungleichartigkeit der Konstitutionsstufen) unmöglich ist, entsteht die Verdoppelung. Können wir sagen, daß es bei dieser Verdoppelung um eine De-Konstruktion im radikalen Sinne geht? Kann der Andere (als Urkonstitution) seinen Sinn nur bei dieser Wiederholung seiner selbst – als das zugleich Konstituierende und Konstituierte der un/möglichen „Spannung“ – erhalten, obwohl er als bloßes Konstituierende unwiederholbar sein soll?

*Il faut déconstruire jusqu'à ... où?*

Derrida hat in einem ähnlichen Fall, nämlich hinsichtlich des Bezugs der Zeitkonstitution auf die absolute Subjektivität bei Husserl



geschrieben: „il faut déconstruire jusqu'au concept de constitution“.<sup>19</sup> Dieses „il faut“ gilt vielleicht *a fortiori* in unserem Zusammenhang. Der Begriff „Geist“ weist über seinen gehemmten, vermiedenen Zusammenhang hinaus und erhebt seine Rechte auf de-konstruktive Anerkennung. Die Frage nach dem Fragen, nach der Konstruktion der Frage in Verbindung mit dem Fragenden selbst muß gestellt werden. Worin besteht die Andersheit dieser Frage? Um gestellt zu werden, braucht jede Frage etwas, was Heidegger „Zuspruch“ (oder „Zusage“) nennt: ein „Ja“ vor jedem möglichen Wort als Apriori des „Sagens“. Den Zuspruch bezeichnet Derrida seinerseits als „eine Art vor-ursprüngliches Unterpfand [gage pré-originnaire]“. „Ein solches Pfand läßt sich nicht durchstreichen [aucune rature n'est possible]: Es gibt kein Zurück, das hinter das hinterlegte Pfand führt“.<sup>20</sup> Grenze oder Dekonstruktion selbst oder

<sup>19</sup> Jacques Derrida: *La Voix et le phénomène*. Paris 1967. 94; J. Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*. Übersetzt von Jochen Hörisch. Frankfurt a.M. 1979, 174 („das Vorhaben der Dekonstruktion muß den Begriff der Konstitution mit umfassen“).

<sup>20</sup> J. Derrida: *Vom Geist ...* 149 Anm.; *De l'esprit ...* 149 Anm. Die lange, komplizierte Anmerkung Derridas, die sich um eine Klärung der Beziehung der „Frage“ auf den „Zuspruch“ (wie dieser Begriff im Aufsatz *Das Wesen der Sprache* behandelt wird) bemüht, ist aufschlußreich (148 ff; 147 ff). Der Zuspruch (oder die „Zusage“), das „Ja“, das vor jeder Frage, vor jedem Wort, vor jedem anderen Ereignis schon da ist, „verändert“ die ganze „Landschaft“ des geistigen Tuns als des Fragens, „in dem Maß, in dem ihr Entstehen zur Bedingung hat, daß man vor das Gesetz, vor das unbeugsame Gesetz des radikalsten Fragens tritt (dans la mesure où celui-ci s'était constitué [Hervorhebung von mir] devant la loi inflexible du questionnement le plus radical)“. 150; 149. Mit diesem Zurück zur Affirmation der Frage sehen wir, nach Derrida, daß nicht nur die ganze Konstitutionsproblematik des Daseins, sondern auch die Destruktion zur Sphäre des Fragens gehören muß. Gerade vor „Destruktion“ der Ontologie, besonders der Ontologie der post-cartesischen Moderne“ muß der Zuspruch ansetzen, insoweit diese Ontologie „ein unzureichendes Fragen nach dem Sein des Subjekts ist“. Ebd. Das bedeutet aber, daß auch die Modalitäten des Vermeidens (In-Anführungszeichen-Setzen, kreuzweise Durchstreichung als Mittel der Destruktion par excellence) zur Sphäre des Fragens gehören, daß sie auch verändert aussehen müssen nach der Veränderung der „Landschaft“. Eine schwierige Position, besonders weil Heidegger wiederum vom Streichen der Fragezeichen für die Ausdrücke: „Das Wesen? – der Sprache?“ spricht, Fragezeichen, die er selber seinem Titel „Das Wesen der Sprache“ hinzugefügt hat: „Insofern jedoch das Denken allem zuvor ein Hören ist, ein Sichsagenlassen und kein Fragen, müssen wir, wenn es auf eine denkende Erfahrung mit der Sprache ankommt, die Fragezeichen wieder streichen, können jedoch auch nicht mehr zur üblichen Form des Titels zurückkehren“. M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. a.a.O., 180. Ein Vergleich dieses „Streichens der Fragezeichen“ („allerdings nicht ‚kreuzweise‘“, wie Derrida sagt) mit der kreuzweisen Durchstreichung des „Seins“, wird uns zeigen, daß es hier nicht um eine Destruktion (oder auch um

beide: Grenze als Dekonstruktion? Derrida schreibt über den Bezug des Geistes auf die Frage, „daß vielleicht der Geist jener Name ist, den Heidegger, alle anderen Namen hinter sich lassend, der nicht befragten Möglichkeit der Frage gibt“. <sup>21</sup> Derrida fragt auch: „Läßt sich nicht zeigen, daß die Frage einzig das Aufspüren und Erkunden *aufschiebt, differiert*, in überdeterminierter Form (in der Differenz und in der *différance* der Differenz) [...]?“ Wenn aber es beim Fragen um die „*différance*“ geht, muß auch die Andersheit des Fragens bzw. der Frage in den Vordergrund treten. Kann die Andersheit unserer Frage nach dem Fragen schon in der Zusage zur Frage, in dem Sich-Kreuzen der Denkwege Heideggers enthalten sein und kann diese Zusage „etwas über *unseren* eigenen Gang [nos pas], über ein gewisses Sich-Kreuzen unserer eigenen Wege verraten?“ Wenn sie etwas darüber verraten kann, muß sie uns dann nicht sagen, daß unser Gang

eine Dekonstruktion) im üblichen Sinne geht. Nach Heidegger bedeutet zunächst dieses Streichen nicht, daß wir zur vorherigen Form des Titels („Das Wesen der Sprache“) zurückkehren. Vor allem aber handelt es sich hier nicht um eine Wiederkehr zu einem „Ursprung“, zum Ursprung der Frage durch die Hemmung dessen, was in dieser Hinsicht ursprünglich ist, wie es beim kreuzweisen Durchstreichen des „Seins“ der Fall war: Man kann nicht mehr von einer Destruktion sprechen, weil diese nur auf dem Wege zu einem Ursprung „abbaut“. Das, was dadurch gewonnen wird, ist weder die frühere Form des Titels noch der Ursprung der Frage, sondern es ist sozusagen eine ungewöhnliche Lektüre, die „liest“, was schon vor ihr da ist, vor der Lektüre der Fragezeichen, vor der Sprache, jedoch in der Sprache. „Die Sprache west als dieser Zuspruch. Das Wesen der Sprache bekundet sich als Spruch, als die Sprache ihres Wesens. Aber wir können diese Ur-Kunde weder recht hören noch gar ‚lesen‘“. Ebd., 181. Also im „Lesen“ selbst (der gestrichenen Fragezeichen) gibt sich etwas Nicht-Lesbares oder Unmöglich-Lesbares kund, als Zu-Spruch. Derrida betont genügend die zwei Seiten dieses Zu-Spruchs, sein „Sich-Richten“ und seinen „Inhalt“, sein Sich-Bekunden und den Spruch selbst, als die Sprache, die sich „zuvor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben“ muß. *J. Derrida: Vom Geist* ... 154; *De l'esprit* ... 153 f. Was ist aber die Beziehung dieser zwei Seiten? Auf keinen Fall ist es die Dekonstruktion in bekanntem Sinne. Wenn Heidegger schreibt: „Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesen“, erläutert es Derrida folgendermaßen: „Der Doppelpunkt tilgt die Kopula, er dient als Zeichen der Streichung“. Er fügt hinzu: „Durchstreichung des *Seins* und des *ist*, nicht des *Wesens* (rature de l'être, de *Sein* et de *ist*, non de *Wesen*)“. Ebd. 155; 154. Wir wissen schon, daß es bei der kreuzweisen Durchstreichung des „Seins“, des „ist“ um die Dekonstruktion geht. Aber die Beziehung des Wesens (das nicht streichbar bleibt) auf die Dekonstruktion (als diese Streichungen selbst) kennen wir noch nicht. Es geht dabei weder allein um Dekonstruktion noch um Konstruktion. Geht es dann um eine Grenze? (Hinsichtlich dieses Problemkomplexes vgl. auch den Beitrag von John Sallis in diesem Band).

<sup>21</sup> *J. Derrida: Vom Geist* ... 17; *De L'esprit* ... 26; vgl. für das Folgende 137 Anm. 88 Anm; 125; 176.

schon ein Anderer des „Anderen“ im Sinne Heideggers ist? Der Geist konstituiert auch fragend. Der Begriff Konstitution muß dann auch im Hinblick auf das „Fragen“ dekonstruiert werden. Es geht dabei nicht um die Quelle der Dekonstruktion, sondern um die Dekonstruktion als die Grenzerfahrung aller möglichen Konstitution und Dekonstruktion.

HERBERT HRACHOVEC

## Unterwegs zur Sprachanalyse Über Jacques Derrida zu Ernst Tugendhat

Hermeneutik und sprachanalytische Philosophie sind nicht mehr, was sie einmal waren. Weder das Klischee vom anpassungsbereiten denkerischen Nachempfinden, noch das Schreckbild geisttötender Formeln passen auf die avancierte Praxis der beiden Schulen. Die Auseinandersetzung mit Heidegger ist ein gutes Beispiel. Sowohl die hauptsächlich paraphrasierenden Studien zum Seinsdenken, als auch die unwirschen Weigerungen, sich auf solche Themenstellungen überhaupt einzulassen, verlieren an Bedeutung. Ich werde bei der subtilen kritischen Auslegung des Heideggerschen Gebrauchs von „Geist“ durch Jacques Derrida beginnen. Seine Dekonstruktion legt den Zusammenhang mit dem geschichtlichen Engagement Heideggers sorgfältig frei, ist aber nicht darauf gerichtet, ihre Entdeckung auf eine allgemein verbindliche Sache zu beziehen. Ihre eigene Verfahrensweise ist eine Neuauflage der provokanten Interpretationstechnik des Meisters. Um nicht zu schnell der Gleichursprünglichkeit von Wahrheit und Irrtum das Wort zu reden, ist eine Position günstig, die einerseits Abstand zum immanenten Duktus des Heideggerschen Denkweges hält, sich andererseits aber nicht so weit entfernt, daß seine Anliegen nicht mehr auf sie zurückschlagen. Ernst Tugendhats Explikation der Wahrheitsfrage bei Heidegger leistet das in vorbildlicher Trennschärfe. Ich möchte sie als Zuspitzung der Heidegger-Auslegung Derridas präsentieren, darüber hinaus aber auch den Vorwurf abfangen, wegen ihrer sprachanalytischen Orientierung müßte sie methodologisch notgedrungen im Vorfeld der großen metaphysischen Fragen bleiben.

Bekanntlich steht die französische Heidegger-Rezeption den Versuchen logischer Analyse des philosophischen Sprachgebrauches äußerst skeptisch gegenüber. Ausgiebig hat sie sich selber jener Freiheiten bedient, die Heidegger dort vorgehalten werden. Andererseits ist sie durch die jüngsten Entwicklungen gezwungen, außer der kon-



stitutiven Zweideutigkeit geschichtlicher Existenz auch die Eindeutigkeit faktischer Schuld zu bedenken. Die Maßstäbe, die ihr dazu fehlen, können aus politischen Einschätzungen kommen, aber auch aus sprachanalytischen Verfahrensweisen. Denn die Wendung gegen Sprachmißbrauch ist selbst das Ergreifen einer geschichtlichen Möglichkeit im Gegenzug zu Heideggers *Unterwegs zur Sprache*. Man sollte der Versuchung widerstehen, sie zur unvereinbaren Gegenposition zum Seinsdenken zu stilisieren. Erstens setzt sie sich mit derselben Zersplitterung von Sinn auseinander, die Heidegger bedrängt hat. Und zweitens übernimmt sie in Tugendhats Version durchaus den oft monierten Ausblick auf das Ganze, der in der analytischen Fachliteratur häufig fehlt und ohne den man Heidegger tatsächlich sachwidrig verkürzt. Das Verhältnis zwischen Grund und Abgrund, aus dem sich in Heideggers Sicht das weitere Schicksal der abendländischen Rationalität entscheidet, kann nur richtig gesehen werden, wenn man wie Tugendhat die Auseinandersetzung auf den Boden fragiler, dem Irrtum ausgesetzter, aber diskursiv vertretbarer Wahrheitsansprüche zurückholt.<sup>1</sup> Tiefschürfende Gedankenkonstruktionen darüber hinaus sind dem Vorwurf ausgesetzt, nicht das Ganze unserer derzeit möglichen Existenz, sondern die Verdrängung vergangener Fehler im Auge zu haben.

## I

„Unterwegs zur Sprache“ ist eine der nur auf den ersten Blick harmlosen Formulierungen, mit denen Heidegger seine Leser adressiert, um sie schließlich auf die Probe zu stellen. Sie gibt eine Richtung vor und scheint um Gefolgschaft zu werben. Aber die ersten Schritte Heideggers bestehen darin, eine solche Deutung zu verwerfen. Wir sind schon bei der Sprache, wenn wir uns zu ihr aufmachen. „Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht. Die Sprache spricht.“<sup>2</sup> Jacques Derrida hat diesem Satz nicht widersprochen –

<sup>1</sup> Eine gute Einführung in die Hauptthemen der Tugendhatschen Heideggerkritik gibt Otto-Peter Obermeier: *Ernst Tugendhats Kritik an Heidegger*. In: Richard Wisser (Hrsg.): *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken*. Freiburg/München 1987, 293 ff.

<sup>2</sup> *Martin Heidegger: Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, 33.

das scheint zu einfach und zu schwer – er hat den Boden unsicher gemacht, auf dem er steht. Am Beispiel von Heideggers Umgang mit dem Begriff „Geist“ ist zu zeigen, daß nicht die Sprache, sondern seine ganz konkrete historische Entscheidung ihm die Worte in den Mund gelegt hat. Derridas Aufmerksamkeit auf diesen – im Vergleich mit dem Hauptthema des Seinsdenkens peripheren – Begriff ist es gelungen, die zwei markantesten Einschnitte der politischen Karriere des Philosophen in seiner begrifflichen Arbeit wiederzufinden.

Der erste Umschlag führt von der abwehrenden Erwähnung des Begriffs Geist in *Sein und Zeit* zu seiner pointierten Beschwörung in der *Rektorsrede* und in der *Einführung in die Metaphysik*. Was 1927 nur in Anführungszeichen thematisiert wurde, „Geist“ als die Vokabel für eine ontologische unausgewiesene Opposition gegen die ebenso suspekten „Materie“, wird 1933 zu einem Leitwort. „... le Geist s' affirme sans guillemets. Il s'affirme à travers l'auto-affirmation de l'université allemande.“<sup>3</sup> Die „Verpflichtung zur geistigen Führung dieser hohen Schule“ folgt dem „Willen zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes“.<sup>4</sup> Nicht die sich selbst sprechende Sprache, sondern der Rektor Martin Heidegger war Träger dieses Willens. Geist ist in der Wendung, die er in der *Einführung in die Metaphysik* nochmals aufnimmt, nicht Verstand, Intelligenz oder Witz, sondern „ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins“<sup>5</sup>, also im damaligen Verständnis des Philosophen Bereitschaft zum Gefolge des Führers. Instinktiv gibt es Sperren gegen den Versuch, Heideggers Schmutzwäsche einmal mehr zu waschen. Derrida versteht es jedoch, dem Thema philosophisch Gewicht zu geben. Der zweite Einschnitt führt auf *Unterwegs zur Sprache*.

Heideggers Worte sind schlicht: „Doch was ist der Geist? ... Der Geist ist das Flammende und erst als dieses vielleicht ein Wehendes. Trakl versteht den Geist nicht zuerst als Pneuma, nicht spirituell, sondern als Flamme, die entflammt, aufjagt, entsetzt, außer Fassung

<sup>3</sup> Jacques Derrida: *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris 1987, 54. Deutsch erschienen als *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Frankfurt a.M. 1988.

<sup>4</sup> Derrida zitiert die Passage aus der *Rektorsrede*, 57, 59. Die deutsche Neuausgabe ist unter dem Titel *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Frankfurt a.M. 1983 erschienen.

<sup>5</sup> Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1953, 37 f.

bringt.“<sup>6</sup> Der Hintergrund der Geist-Beschwörung, vor den Derrida das Zitat gestellt hat, verleiht den einfachen Formulierungen allerdings eine schreckerregende Mehrdeutigkeit. Wie ist es möglich, wenige Jahre nach dem Zusammenbruch des in der *Rektorsrede* Gefeierten umstandslos, als wäre nichts geschehen, nach dem Bestimmung von Geist zu fragen? Heideggers Verdrängung der übernommenen Verantwortung und sein Versuch, stattdessen ins Ästhetische abzubiegen, treten an solchen Details vielleicht irritierender zu Tage, als in apologetischen Verlautbarungen. Derridas Spürsinn hat einen Punkt gefunden, der die Misere in zurückhalten-der und dennoch schärfster Prägnanz zusammenfaßt. Kann Heidegger im Ernst den deutschen Geist als Flamme fassen und dabei nicht an Bücherverbrennungen und das Schlimmere denken? „Der Geist, der ‚große Seele‘ gibt, ist als Schmerz das Beseelende. Die also begabte Seele aber ist das Belebende ... Alles, was lebt, ist schmerzlich.“<sup>7</sup> Nach Derridas Auffassung von philosophischem Taktgefühl genügt es, das Heideggersche Ausweichmanöver geschehen und sich selbst verraten zu lassen. Seine eigene Stellungnahme zu diesem Themenkreis hat er in der kleinen Schrift *Feu le Cendre* vorgelegt.<sup>8</sup>

Asche ist der Rückstand des Wirkens des Heideggerschen Geistes, ein Material, in das Erinnerung nicht mehr eingeschrieben werden kann. Dieses Resümee ist deutlich genug, es hat nur einen Nachteil, der auch am Verlauf der Abhandlung *Vom Geist* ersichtlich ist. Die dechiffrierende Auslegung Heideggerscher Texte bedient sich der auch in ihnen anzutreffenden verbalen Sprünge, Gewaltsamkeiten und Anspielungen. Das Treffende des Derridaschen Vorgehens ist einmalig und intuitiv, ohne verlässlichen Horizont. Die Schlußpassagen seines Traktates über den Geist bei Heidegger verlaufen sich nicht zufällig in eine unentschiedene Gegenüberstellung der hochlizitierten Erlösungsansprüche Heideggers, der Dichter und des Christentums. „Il suffit de ne pas interrompre le colloque, meme quand il est déjà tres tard. L'esprit qui veille en revenant fera toujours le reste. A travers la flamme ou les cendres, mais comme le tout autre, inevitablement.“<sup>9</sup> Ich halte das für eine sentimentale Ohnmachts-

<sup>6</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. a.a.O., 59 f.

<sup>7</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. a.a.O., 62.

<sup>8</sup> Jacques Derrida: *Feu le Cendre*. Paris 1987. Deutsch als *Feuer und Asche*. Berlin 1988.

<sup>9</sup> J. Derrida: *De l'esprit* ... 184.

geste. Die Schärfe der Durchleuchtung Heideggerscher Sprachstrategien flacht zu einem Jonglieren mit den kompromittierenden Bildern ab. Derrida würde vermutlich antworten, es sei verdeckter Nihilismus, an dieser Stelle mit irgendwelchen Überzeugungen aufzufahren. Es gälte, der Angst zu begegnen, die das Vergehen metaphysischer Gewißheiten begleitet. Diesen Tiefsinn übernimmt er unrevidiert von Heidegger. Damit stellt sich die Frage, wie überzeugend das Fehlen der Überzeugung hier ist. Überspitzt ausgedrückt beginnt es von jenem Augenblick an, in dem die Anführungszeichen aus *Sein und Zeit* als wirksame Mittel der Gedankenarbeit akzeptiert werden. Die undogmatische Beobachtung zeigt tatsächlich, daß die Benennung unter Apostrophen ein Kunstgriff ist, der erlaubt, den Bezug auf eine Sache einerseits vorzugeben, andererseits mit einem Vorbehalt aufzuladen. „Geist“ spricht von etwas, das wohl damit zu tun hat, was man gewöhnlich unter Geist versteht, aber doch auch wesentlich anders ist. Derridas Dekonstruktion lebt von solchen sprachlichen Ausweichmanövern.

## II

Programmatisch und provokant stellt sich Ernst Tugendhat gegen die Tendenz, den Fundus der sprachschöpferischen Möglichkeiten ohne weiteres in Anspruch zu nehmen. „Die begrifflichen Zusammenhänge, die die Philosophie aufklären will, deuten sich manchmal in den Bedeutungskonstellationen der Worte einer Sprache an, manchmal nicht ... Man kann sich an jedem beliebigen Wort, das je in der Philosophiegeschichte eine Rolle gespielt hat, klarmachen, daß die Wirkung von verbalen Vieldeutigkeiten auf das Denken immer nur negativ, nie positiv war.“<sup>10</sup> Der ungeordnete Assoziationsreichtum von „Geist ist Flamme“ kann vor diesem Diktum schwerlich bestehen. Derrida hat Heideggers Sprache penibel genau, aber nicht sprachanalytisch untersucht. Die Begründung liegt nicht weit, er würde sich weigern, die unabsehbaren Vernetzungen von Bedeutung entsprechend den Forderungen des eindeutig definierenden wissenschaftlichen Diskurses zu reglementieren. Aber man darf Tugendhat

<sup>10</sup> Ernst Tugendhat: *Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage*. In: Philosophische Rundschau. 24 (1977), 175; das folgende Zitat 176.



nicht als den Ordnungsfanatiker hinstellen, als den er sich in dem Zitat stilisiert. Gleich anschließend an die erwähnte Stelle macht er deutlich, daß Begriffsanalyse die Anstrengung bedeutet, den möglicherweise vielfältigen Verwendungsweisen eines Wortes nachzugehen und sie nicht unbesehen auf der Oberfläche eines Wortlautes zusammenfallen zu lassen. Daraus folgt freilich noch immer eine scharfe Intervention gegen Heideggers Vorschlag, der Sprache den Vorrang zu überlassen. Philosophie arbeitet „gegen das Gefälle der Worte“. „Heideggers Diktum, daß die Sprache denkt, gehört zum Finstersten, was in der Philosophie je gesagt worden ist, weil es die Bankrotterklärung aller Philosophie ist und der tiefste Ausdruck der Gegenaufklärung.“ Derrida hat das Verführungspotenzial der Sprache gegen den Verführer gewendet, Tugendhat möchte der Verführung von Anfang an widerstehen.

Streitpunkt ist u.a. eine Zweideutigkeit in *Sein und Zeit*, einer jener Fälle, in denen Heidegger – siehe die Anführungszeichen – die Doppelverwendung eines Begriffes nicht auseinandergehalten, sondern im Gegenteil zur Beförderung seines radikalen Projekts verwendet hat. Tugendhat analysiert, wie seine Husserl-Kritik einerseits den überkommenen Wahrheitsbegriff auf die Erschlossenheit der Welt für Dasein ausweitet, andererseits aber dieser Erschlossenheit selbst den Status ursprünglicher Wahrheit zuspricht. Das Ausgangsproblem stellt die Verbindung zur philosophischen Tradition her, die Radikalisierung kann sich – sofern es sich noch immer um einen Beitrag zur Wahrheitsfrage handeln soll – nicht gänzlich davon lösen, dennoch muß sie den überlieferten Sinn des Wortes umgestalten. Anders kann sie nicht den Anspruch erheben, sie sei etwas grundsätzlich Neues. „Es könnte sein, daß der Begriff der Wahrheit mit der Erweiterung der Erschlossenheit gleichsam nicht mehr Schritt halten kann. Und während es bei Husserl noch selbstverständlich schien, daß sich im ursprünglichen Gegebensein ... auch die eigentlichste Wahrheit konstituiert, würde dann gerade die ursprünglichste Erschlossenheit noch vor jedem Wahrheitsbezug liegen.“<sup>11</sup> Tugendhats Untersuchung stößt sich an einem prominenten Beispiel desselben Sachverhaltes, den Derrida hervorgehoben hat. Der Anspruch des ursprünglichen Fragens verfährt sehr eigenartig

<sup>11</sup> Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, 297; hier auch das folgende Zitat 333.

mit den von ihm benötigten Anhaltspunkten im gewöhnlichen Verständnis. Sie werden ihres Sinnes entledigt, noch während sie gebraucht werden, ihn in die Diskussion einzuführen. Wahre Aussagen sind für den Normalgebrauch falschen entgegengesetzt und auf Grund sachlicher Kriterien vor ihnen ausgezeichnet. Tugendhat zeigt, daß Heideggers Begründung dieser Zusammenhänge im „Entdecken“ des Daseins sich einer systematischen Zweideutigkeit bedient. „Zunächst steht es (sc. „Entdecken“) für das Aufzeigen überhaupt, entsprechend dem griechischen *apophainestai*. In diesem Sinne ist jede Aussage entdeckend, die falsche so gut wie die wahre. Zugleich verwendet Heidegger aber das Wort, entsprechend dem griechischen *aletheuein*, in einem engen und prägnanten Sinn, demgemäß die falsche Aussage vielmehr kein Entdecken, sondern ein Verdecken sein soll.“ Die Folgen sind einschneidend. Wenn, gemäß *Sein und Zeit*, die Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins „das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit“<sup>12</sup> ist, hat Heidegger einen Begriff geprägt, der eine Reminiszenz des kritischen Prüfens in sich trägt, sie aber gleichzeitig der Bodenlosigkeit des nicht kontrollierbaren Aufgeschlosseneins von Welt überantwortet. Man mag sich zu ihr – in ihr – unterschiedlich stellen, Wahrheit kann man sie nur dank eines verdeckten Handstreichs nennen.

Nun hat Heidegger nie geleugnet, daß Gewaltsamkeit gegen eingefahrene metaphysische Begriffsbildungen und das Daseinsverständnis, das ihnen folgt, zu seiner philosophischen Methode gehört. Es reicht nicht aus, auf ein gewachsenes Sprachempfinden zu verweisen, um Tugendhats Kritik an den philosophisch eingesetzten Zweideutigkeiten zu fundieren. Die Sprachanalyse hat sich zwar häufig zur Fürsprecherin des gesunden Menschenverstandes gemacht, doch dem latenten Wissen, daß Philosophie gerade aus dessen nachhaltiger Erschütterung entsteht, ist schwer beizukommen und Heideggers gewagtes Denken erscheint gegenüber der gespielten Biederkeit mancher Sprachanalytiker, wie man derzeit in den Vereinigten Staaten beobachten kann, als geradezu unvermeidlich. Die Argumente Tugendhats greifen darum erst wirklich, wenn man sie nicht im Affekt der Ordnungsliebe, sondern in der Erschütterung durch Begriffsverwirrung verankert. Aus Heideggers Perspektive wäre das

<sup>12</sup> *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Halle 1927, 220.

die Erfahrung eines Nihilismus, der gerade darin steckt, daß die Unterscheidungen, auf denen unsere Kultur aufbaut, durch systematische Zweideutigkeiten unterwandert werden. Heideggers und Derridas Dekonstruktionen erachten es als ihre Aufgabe, sich mit ihrer Philosophie so tief es geht in dieses Schwindeln einzulassen, Tugendhat zieht eine andere Konsequenz. Seine Auffassung von der gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie läßt sich am Wahrheitsbegriff explizieren. Es geht nicht darum, Heidegger das Recht auf produktive philosophische Entwürfe streitig zu machen, sondern darum, daß er nicht sagen kann, was er will, ohne das gewöhnliche Verständnis mit seinem ontologischen Anliegen undurchschaubar zu verwirren. „Heidegger geht also keineswegs über das Wahrheitsproblem einfach hinweg, in dem Sinn, daß er es nur beiseite und somit offen ließe. Für Heideggers Verhältnis zum Wahrheitsproblem ist vielmehr gerade entscheidend, daß er an dem Wort ‚Wahrheit‘ festhält und ihm in den zweideutigen Worten ‚Entdecken‘ und ‚Unverborgenheit‘ eine Deutung gibt, die zwar den spezifischen Sinn von Wahrheit nicht mehr ausdrücklich enthält, aber doch noch in ihm schillern kann.“<sup>13</sup> Aus dieser Beschreibung erklärt sich schließlich Tugendhats Eintreten für das analytische Verfahren der Trennung und Einzelprüfung von Geltungsansprüchen. Das schrittweise Vorgehen ist nicht naiv tatsachenbesessen, sondern empfiehlt sich gerade gegen die im Nihilismus liegende Konfusion. Ich kann den Konflikt, der sich hier zwischen Sprachanalyse und Dekonstruktion abzeichnet, nur kurz beleuchten und dabei eine These riskieren. Tugendhats Einspruch gegen Heidegger fällt nicht aus dem Rahmen von dessen Philosophie, sondern paßt schließlich sogar besser hinein als Derridas Homöopathie.

### III

Heideggers Weg zur Sprache ist ein Umweg um die Frage, wie er mit Sprache umgegangen ist. Derrida hat den sprachlichen Befund erhoben und die Verdrängung sichtbar werden lassen. Sprachanalyse, wie Tugendhat sie praktiziert, versucht, die nicht desavouierten

<sup>13</sup> Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff* ... 336.

Anknüpfungspunkte in *Sein und Zeit* herauszuarbeiten. In den drei einschlägigen Vorlesungen aus *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* hat Tugendhat ausgeführt, warum ihm dieser Ansatz noch immer maßgeblich erscheint. Er bietet die Möglichkeit, ein nicht subjektivistisch verengtes Weltverhalten als Adressaten der ganzheitlichen Frage nach dem Wozu seiner Lebensvollzüge zu denken. „Man hat sich über Heideggers Rede vom ‚Sein zum Tode‘ lustig gemacht, aber völlig zu Unrecht. Ich halte seine These, daß die Konfrontation mit der ‚unüberholbaren‘ Möglichkeit des Todes ... eine notwendige Bedingung für die Eigentlichkeit der Wahl ist (*Sein und Zeit* § 62) für unanfechtbar.“<sup>14</sup> Heidegger hat Existenz mit Recht als unweigerlich geschichtlich verankerten Entwurf von Möglichkeiten in der Zeit gesehen. Sein in *Sein und Zeit* angelegter und durch die weitere Entwicklung verstärkter Fehler liegt darin, der vernünftigen Erwägung von Handlungsalternativen im Spielraum des radikal endlichen Daseinsentwurfes kein Gewicht beizumessen. So kommt es, daß er sich politisch nachhaltig vergreifen und dann nicht korrigieren konnte. Einsicht in eine Fehlentscheidung erfordert einen Schritt zurückzutreten und sie in ihrer bloß beschränkten Unvermeidlichkeit zu sehen. Das wäre eine praktische Auswirkung des traditionellen Verständnisses von Wahrheit. Tugendhat übersieht nicht Heideggers Verdienst, menschliche Verantwortung darüber hinaus in ihrer ganzen Abgründigkeit herausgestellt zu haben. Aber, gibt er zu bedenken, „... müßte der Wille sich nicht in vorletzter Instanz auf Gründe abstützen, so wäre meine Stellungnahme ohne Schwerkraft, es wäre nicht meine Stellungnahme.“ Existenz im Sinn von *Sein und Zeit* erfordert auch, sich nicht blind in Möglichkeiten zu stürzen.

Der aktuelle Einwand gegen diese Position kommt aus Frankreich. Bleibt Tugendhat mit seinem Konzept rationaler Wahl nicht hinter Heideggers Einsicht zurück, eine solche Ausrichtung am Vernunftgebrauch könne den Erfordernissen eines völlig verwandelten Denkens nicht entsprechen? Im Blick auf Heideggers Denkweg muß zunächst geantwortet werden, daß die stattdessen angebotene Einkehr in das Gehören zum Sprachwesen offensichtlich eine Notlösung war. Doch dieser Hinweis reicht nicht dazu, die weiterreichende Frage zu klären. Die Erschütterung der Herrschaft des Sub-

<sup>14</sup> Ernst Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. 1987, 235; das folgende Zitat 242.



jekts über seinen Verhaltensspielraum ist eine derart tiefgreifende Erfahrung, daß ethisches Interesse und praktische Philosophie vielleicht den Ernst der Situation verfehlen. Ich möchte die Unsicherheit anhand zweier Texte illustrieren, die es gestatten, die radikale Hermeneutik Derridas und die ethisch motivierte Sprachanalyse Tugendhats an derselben Sache zu messen. Beide haben versucht, die absolute Bedrohung der Menschheit durch das atomare Wettrüsten zu thematisieren. An den Ergebnissen ist abzulesen, wie politische Stellungnahmen von größter denkbarer Tragweite im Gefolge Heideggers aussehen – in einer Variante, welche die Weltmacht der Rhetorik ins Zentrum stellt und in der Gegenvariante des aufrechterhaltenen Glaubens an die Verantwortung einzelner Personen.

Sowohl Derridas *No Apocalypse, Not Now*<sup>15</sup>, als auch Tugendhats *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr*<sup>16</sup> sind von *Sein und Zeit* her zu verstehen. Sie folgen der Forderung, angesichts des Todes einen geschichtlichen Entwurf zu wagen. An die Stelle von Heideggers Beschränkung auf Ereignis-Spekulation setzen sie die Konfrontation mit den Vorurteilen, Langzeitstudien und strategischen Abwägungen, die sich mit der möglichen Selbstvernichtung der Menschheit beschäftigen. Rhetorische und sprachreflexive Analysen müssen nicht mehr ontologisch radikalisiert werden, ihr Einsatz ist die Praxis der Entschlossenheit. Derridas Hinweis auf die wesentliche Fiktionalität eines Atomkriegs und die daraus ableitbare Kompetenz der Literatur sowie Tugendhats Einsatz beim Versagen der Verständigung über lebensnotwendige Voraussetzungen heutiger Existenz sind beides unhintergehbare Denkentwürfe angesichts des Unvorstellbaren. Ich kann ihre Ausrichtung an zwei Expositionsvorkehrungen markieren. Derrida beginnt schockierend, mit einem verblüffenden Diktum („Am Anfang wird es Geschwindigkeiten gegeben haben“), gefolgt von der Perspektive auf die Geschichte des Abendlandes von Aristoteles zu Heidegger. Dann versucht er, zwischen zu schnell und zu langsam, „die rhetorische Gattung oder Form kleiner Atomkerne“.<sup>17</sup> Auch Tugendhat bedient sich einer Literarisierung, er erfindet einen Dialog zwischen sich und einem Gegner der Frie-

<sup>15</sup> Jacques Derrida: *No Apocalypse, Not Now*. Erstmals erschienen in: *Diacritics*. 14 (1984), 20 ff.; Deutsche Ausgabe: *Apokalypse*. Edition Passagen 3. Wien 1985. 91 ff.

<sup>16</sup> Ernst Tugendhat: *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr*. Berlin 1986.

<sup>17</sup> J. Derrida: *Apokalypse* ... a.a.O., 97; das folgende Zitat dort 125.

denzbewegung. Auf der einen Seite der letztlich hermeneutische Versuch, in verzweifelter Geduld sprachlich manifeste Pathologien unserer Zivilisation freizulegen und daraus Gegenstrategien ohne moralische Appelle zu gewinnen. Auf der anderen Seite der vorsichtige Aufbau eines Rahmens von Vernunft in der Hoffnung, er könnte attraktiv genug sein, die Menschheit vom Abgrund zurückzuholen. Es kann nicht darum gehen, die beiden Ansätze gegeneinander auszuspielen, in dieser Angelegenheit ist wohl jedes Mittel recht. Von innerphilosophischem Interesse kann aber die Frage sein, welche der beiden Möglichkeiten dem Duktus des Heideggerschen Philosophierens eher entspricht. Vor allem, weil Tugendhats Sprachanalyse *prima vista* kaum etwas mit Heidegger zu tun hat. Dennoch wage ich die Behauptung, daß sie auf's Ganze gesehen seine Absichten besser trifft, als Derridas Rhetorik.

Schlagwortartig gesagt: Derrida unternimmt es, Heidegger mittels einer Konstruktion zu überbieten, die dieser verwendet hat, umgekehrt aber korrigiert Heidegger seine Lehre über Wahrheit genau in dem von Tugendhat monierten Sinn. Noch so raffinierte Auslegungskunst erreicht nicht, was Heidegger immer gefordert hat, nämlich die Bereitschaft, zur Klärung eines Sachverhaltes wenn nötig bis zur Selbstaufgabe zu gehen. Derrida erklärt die ontologische Differenz im Hinblick auf die nukleare Weltlage als vorläufig. „Wenn die ontisch-ontologische Differenz das Sammeln dieses Geschicks versichert, dann gehen die Dissemination und die Bestimmungsirrung, von denen ich rede, so weit, diese ontisch-ontologische Differenz aufzuheben. Sie epochalisieren sie ihrerseits.“ Heidegger aber ist mit seinen eigenen Mitteln nicht zu schlagen. Die Vorkehrung, um des Verständnisses der Gegenwart willen „dem Denken die ontologische Differenz zu erlassen“,<sup>18</sup> war seine eigene Idee, bevor Derrida mit ihr einen neuen Gesichtspunkt ins Spiel zu bringen versuchte. „Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken aus dem Ereignis – ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden.“ „Denken, das in das Ereignis einkehrt“, widerstrebt im Übrigen der explizit religiösen Thematik, die Derrida auch in der Atomdebatte hinter Heideggers Gedanken stellt, in diesem Fall der

<sup>18</sup> *Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1989, 40 f; die folgenden Zitate 25, 44, 77.

Anrufung des Verfassers der Apokalypse, des Evangelisten Johannes.

Die Schärfe, mit der Heidegger in seinen beiden letzten, als Vermächtnis zu lesenden Vorträgen mit seinen eigenen Philosophemen Schluß macht, bedurfte einer gesonderten Behandlung. Eine unerwartete Pointe entsteht dadurch, daß er in seiner Anstrengung, die Offenheit der Lichtung des Ereignisses unvergleichbar zu denken, der Tugendhatschen Kritik seines Wahrheitsbegriffes indirekt recht gibt. „In jedem Fall wird das eine klar: Die Frage nach der Aletheia, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und demzufolge irreführend, die Aletheia im Sinne der Lichtung Wahrheit zu nennen ... Der natürliche Begriff von Wahrheit meint nicht Unverborgenheit, auch nicht in der Philosophie der Griechen.“ Selbstverständlich ist Heidegger nicht bereit, den „natürlichen Begriff von Wahrheit“ hinzunehmen.<sup>19</sup> Aber er hat – wie Tugendhat es forderte – die Zweideutigkeit aufgegeben, durch deren Schillern hindurch der Weg zur Sinnverkehrung führte. Zuletzt liegt Heidegger nur mehr an der Lichtung. Er wollte nicht länger mit den suggestiv-verführerischen Differenzen operieren, die das Programm der Dekonstruktion bestimmen. Dann folgt man ihm eher, wenn man seine Denkweise an der Härte begrifflicher Analyse bricht. Angesichts seines eigenen Umganges mit überlieferten Gedanken ist das auch nicht weiter verwunderlich.

<sup>19</sup> Die Sachlage aus der Sicht der letzten Veröffentlichungen Heideggers ist von John D. Caputo schlüssig dargestellt worden. *Demythologizing Heidegger: Aletheia and the History of Being*. In: *Review of Metaphysics*. 41 (March 1988), 519 ff.

STEPHEN K. WHITE

## Heidegger und die Spuren einer postmodernen, praktischen Philosophie\*

Heideggers Werk ist ein Schlüssel zum Verständnis der gegenwärtigen Debatten über die Postmoderne. Aber seine Beziehung zu diesen Debatten ist komplex, und keine Seite ist vollständig im Einklang mit seinen Einsichten. Es ist meine Absicht zu zeigen, wie mit Heidegger sowohl die Probleme als auch die Aussichten einer postmodernen Orientierung in Fragen von Politik und Ethik beleuchtet werden können.

Bevor näher darauf eingegangen wird, wie Heidegger dies ermöglicht, ist es notwendig, einige grobe Bestimmungen dessen vorzunehmen, worum es in den Auseinandersetzungen um die Postmoderne geht. Dies kann ich hier nur sehr kurz tun; an anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, daß die Debatte am besten als eine zwischen Modernisten, die eine „Verantwortung zu handeln“, und Postmodernisten, die eine „Verantwortung gegenüber Andersheit“ betonen, zu verstehen ist.<sup>1</sup> Der erste Begriff bezieht sich auf einen Sinn von Verantwortung, der den herrschenden westlichen Denkstilen innewohnt. Es ist ein Sinn von Verantwortung zu einem Handeln in der Welt, das eindeutig zu rechtfertigen ist, eine moralisch-kluge Verpflichtung, sich zuverlässiges Wissen anzueignen und in einer Handlung praktische Ziele in einer vertretbaren Weise zu erreichen. Diese Verantwortlichkeit entspringt dem sowohl physischen wie politischen Charakter des In-der-Welt-seins: der Notwendigkeit des physischen Überlebens, des Vermeidens von Schaden, der Anpassung an zeitliche Beschränkungen und des Eingehens auf die Erwartungen anderer. An einem gewissen Punkt fordert eine solche Verantwortlichkeit

\* Ich möchte Dennis Schmidt für seine gedankenreichen Bemerkungen zu den Ideen in dieser Arbeit danken. Ebenso gilt mein Dank der Humboldt-Stiftung für die Unterstützung dieses Projekts. (Aus dem Englischen übersetzt von Rainer Forst).

<sup>1</sup> Stephen K. White: *Post-Structuralism and Political Reflection*. In: *Political Theory*. May (1988).



stets die abschließende Festlegung von Maßstäben des Denkens und damit die Vernachlässigung von Partikularitäten und Unterschieden unter Handelnden. In diesem Sinne zu handeln bedeutet unausweichlich das Verschließen anderer Quellen möglicher Einsichten und die Gleichbehandlung von anderen zu dem Zweck, konsistente und legitimierbare Entscheidungen über verschiedene Handlungsmöglichkeiten zu treffen.

Mit dem Begriff einer Verantwortung gegenüber Andersheit bezeichne ich einen moralischen oder eher moralisch-ästhetischen Sinn, der von vielen postmodernen Analysen angesprochen wird. Der Platz dieses Sinnes im modernen Bewußtsein ist zweideutig. Wahrscheinlich erfahren wir Modernen ihn auf eine klarere Weise als vormoderne Völker, aber dennoch ist dieser Sinn in bedeutender und ziemlich wirksamer Weise im modernen Leben verarmt. Die Kraft der besten postmodernen Arbeiten stammt aus ihrem Vermögen, unsere Aufmerksamkeit darauf zu lenken, wie Prozesse des modernen Lebens diesen Sinn lahmlegen.

Die Unterscheidung zwischen zwei Bedeutungen von Verantwortung spiegelt sich in einem unterschiedlichen Verständnis von Sprache. Von den einen wird Sprache vorrangig als „handlungskoordiniertes“ Medium aufgefaßt, von anderen als „welterschließendes“, „entbergendes“ Medium. Die Bedeutsamkeit beider Unterscheidungen wird vielleicht in den verschiedenen Kontroversen um das Werk von Jürgen Habermas auf der einen und Michel Foucault und Jacques Derrida auf der anderen Seite am deutlichsten.<sup>2</sup>

Nun sollte hier jedoch betont werden, daß mein Gebrauch dieser beiden binären Unterscheidungen keinerlei metaphysischen oder ontologischen Anspruch erhebt. Sie sind lediglich die Grundbegriffe meines Modells zur Interpretation unserer gegenwärtigen Probleme. Ihre „Gültigkeit“ zeigt sich allein in ihrer Fähigkeit, uns die Thematisierung der Frustration und Fehlentwicklungen des modernen Lebens zu erleichtern; gleichzeitig sollen sie zumindest teilweise den Traditionen und Arten von Vernunft genüge tun, die dieses Leben charakterisieren.

Daß ein Weg gefunden werden muß, diese beiden Bedeutungen von Verantwortung in einer fruchtbaren Spannung zu halten, anstatt

<sup>2</sup> Vgl. besonders die Diskussion bei Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt 1985. Kapitel 7.

einer Seite auf Kosten der anderen Vorrang zu geben, wie es die streitenden Gruppen häufig tun, ist die meiner ganzen Analyse zugrunde liegende Überzeugung. Nur auf diese Weise werden wir angemessenere Wege finden, auf die postmoderne Problematik zu antworten.<sup>3</sup>

Diese Orientierung vorausgesetzt, macht meine Untersuchung zwei Aussagen über Heidegger. In Abschnitt I werde ich zeigen, daß seine Bestimmung des Handelns ein zufriedenstellendes Erfassen der normativen Spannung zwischen und der Zusammengehörigkeit von Akteuren im sozialen und politischen Leben nicht erlaubt. In meinen Begriffen ausgedrückt heißt dies, daß er unseren Sinn einer Verantwortung zu handeln nicht zutreffend rekonstruiert. Das Ergebnis dieser Kritik ist die Frage, ob sein Verständnis von Handeln so unzureichend ist, daß es als Basis für eine nicht-autoritäre Sichtweise von Ethik und Politik nicht in Frage kommt. Die Behauptung, daß eine solche Sichtweise aus dem Werk des späten Heidegger gewonnen werden kann und daß dieses somit der beste Grundriß einer postmodernen Praxis ist, wurde kürzlich erhoben.<sup>4</sup> Ich werde zu zeigen versuchen, daß eine solche Behauptung nicht haltbar ist. Zugrundeliegend ist hierbei die Frage, welche begrifflichen Mittel für ein angemessenes Modell postmoderner Praxis notwendig sind. Indem man zeigt, daß ein solches Modell nicht in den Schriften des späten Heidegger gefunden werden kann, kann etwas Wesentliches über die Untiefen gelernt werden, die postmodernes Denken in solchen Fragen auf Grund laufen lassen.

Abschnitt II wird in umgekehrter Richtung vorschlagen, daß Heideggers Verständnis der Verantwortung gegenüber Andersheit in vielen Hinsichten unübertroffen ist. Es verkörpert nicht nur die besten Impulse des gegenwärtigen postmodernen Denkens, sondern betont auch bestimmte wichtige Qualitäten der Erfahrung, die in der Postmoderne vernachlässigt werden. Getrübt wird die Attraktivität von Heideggers Denken über die Verantwortung gegenüber Andersheit freilich durch sein Versäumnis, ihre Implikationen in bezug auf Intersubjektivität zu bedenken. Obwohl Heidegger gedacht haben

<sup>3</sup> Der Begriff einer „postmodernen Problematik“ wird erläutert in *Stephen K. White: Justice and the Postmodern Problematic*. Praxis International. (October 1987 – January 1988).

<sup>4</sup> *Reiner Schürmann: Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Übersetzt von Christine-Marie Gros. Bloomington (Indiana). Indiana University Press, 1987.

mag, daß jede Spekulation über Intersubjektivität unausweichlich und fatalerweise durch die Figur des modernen „Subjekts“ (gegen das er so vehement argumentiert hat) verdorben ist, glaube ich, daß er darin einfach falsch lag. Im Schlußteil schlage ich hierfür einige Gründe vor.

### *I. Handlung und Intersubjektivität*

A. Auf den ersten Blick sagt Heideggers „Aus einem Gespräch von der Sprache“ nicht explizit etwas über Ethik oder Politik. Hinter der Schönheit dieses Dialogs kann aber dennoch gehnt werden, was in Heideggers Denken diesbezüglich verloren geht. Anlaß zu diesem Dialog waren Gespräche zwischen Heidegger und einem japanischen Gastprofessor, im Text sind die Gesprächsteilnehmer jedoch nur als „ein Japaner“ und „ein Fragender“ bezeichnet.<sup>5</sup> Die Identitäten Heideggers und seines Partners werden verwaschen, wobei besonders die außerordentlich ehrfurchtsvolle Haltung des ersteren auffällt. Dazu bewirken die expliziten und impliziten Bühnenanweisungen für das Gespräch, daß es das Fragen – die „Sache des Denkens“ – ist, das wichtiger ist als die Gesprächsteilnehmer.<sup>6</sup> Der resultierende Ton des Dialogs ist typisch Heidegger: ein beziehungsreiches Verweilen in der Nachbarschaft von Denken und Dichtung. Im Moment möchte ich die Aufmerksamkeit nur auf eines hinsichtlich dieses Themas lenken: wovor er entflieht. Heidegger versucht, sich ständig radikal vom alltäglichen Lärm streitender Stimmen zu distanzieren.

Die einzig angemessene „Entsprechung“ des Menschen zum „Anspruch“ des Seins ist die ausschließliche Zuwendung zum Fragen, zur „Sache des Denkens“.<sup>7</sup> Eine jede Betonung der Gesprächsteilnehmer oder des „vielbesprochenen Ich-Du-Erlebnisses“ zum Beispiel würde nur die Krankheit der Subjektivität neu entfachen, das Kalkulieren, Behaupten und Wollen, das an der Wurzel der Probleme der Moderne liegt.<sup>8</sup> Das gedankenlose Wollen und Verlangen

<sup>5</sup> „Aus einem Gespräch von der Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1985. Vgl. auch die Charakterisierung der Teilnehmer des Dialogs „Zur Erörterung der Gelassenheit“, In: *Gelassenheit*. Pfullingen 1985.

<sup>6</sup> „Brief über den Humanismus“. In: *Wegmarken*. Frankfurt 1978, 359.

<sup>7</sup> *Identität und Differenz*. Pfullingen 1986, 13; und „Die Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache*. 31 f.

<sup>8</sup> „Aus einem Gespräch von der Sprache“. 32–36.

des alltäglichen Lebens ist es, wovor sich das wesentliche Denken hüten muß. Stets fürchtet Heidegger, daß die Fluten des „Man“ und der „Alltäglichkeit“ seinen Weg überschwemmen könnten. Diese Stimmen kennen Sprache nur als „Verkehrsmittel“ oder als „Werkzeug“ zur Vermittlung unserer Behauptungen und Handlungen, nicht als den höchsten Modus, in dem wir am Sein teilhaben. In der Alltäglichkeit herrscht die größte Gefahr der „Vergessenheit“ des Seins und des Wesens des menschlichen Seins.<sup>9</sup> Daher drängt Heidegger entschieden und durchgängig die Sphäre der alltäglichen Beziehungen zum Gegenüber aus seinem Blickfeld, während er an der Erkundung des „Gegen-einander-über“ mit einem „ferneren Ursprung“, der Beziehung zum Sein, festhält.<sup>10</sup>

Heideggers Abneigung gegen die erstgenannte Qualität des alltäglichen Lebens wurde in verschiedenen jüngeren Arbeiten bemerkt und zumindest in einigen als der Grund herausgestellt, warum Heidegger ausgesprochen unfähig schien, in ethischer und politischer Hinsicht nützliche begriffliche Mittel zu entwickeln.<sup>11</sup> Natürlich glaubte er anfangs, daß das Wollen und Verlangen des alltäglichen Lebens durch große politische Taten eines politischen Willens überwindbar sei. Aber dieser Gedanke verlor später seine Anziehungskraft, und große wie kleine Taten wurden nun als Teil der dem modernen Bewußtsein zugrunde liegenden Haltung gedeutet, in der

<sup>9</sup> *Sein und Zeit* Tübingen 1986, 43 f, 113 f, 126 ff. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Gesamtausgabe. Band 39. Frankfurt 1980, 22 f, 73; und *Hölderlins Hymne „Andenken“*. Gesamtausgabe. Bd 52. Frankfurt 1982, 10. In *Sein und Zeit* sind Begriffe wie „Alltäglichkeit“ und „Man“ besonders wegen ihrer uneigentlichen Gedankenlosigkeit interessant. Sie haben noch nicht die speziell negative historische Bedeutung des unbegrenzten Kalkulierens, Wollens und Begehrens, die Heidegger der alltäglichen Welt und dem „Durchschnittsmenschen“ mit zunehmender Beachtung der Krise der Moderne zuschreibt. Vgl. Alan Megill: *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley. University of California Press, 1985, 126; und *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1966, 29, 34, 38.

<sup>10</sup> „Das Wesen der Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache*, 187, 210–212; und *Satz vom Grund*. Pfullingen 1978, 148–158.

<sup>11</sup> Vgl. Allen Gillespie: *Hegel, Heidegger and the Ground of History*. Chicago. University of Chicago Press, 1984, 173 f; Alan Megill: *Prophets of Extremity*. Kapitel 3–4; Winfried Franzen: *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere*. und Carl Friedrich Gethmann: *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*. In: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt 1988; und Jürgen Habermas: „Vorwort“ zu Victor Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt 1989, 11–39.



alles in ein „Gestell“ gestellt ist, in dem die Welt nur noch als „Bestand“ verfügbaren Zeugs erfahrbar ist.<sup>12</sup> Als Konsequenz verzichtete Heidegger in seinem späteren Werk auf jeden Versuch, systematische Vorschläge in bezug auf Ethik und Politik zu machen.

Dennoch blieben einige Kritiker äußerst mißtrauisch bezüglich der praktischen Implikationen seiner späteren Texte. Heidegger wird häufig vorgeworfen, eine Art von „Mystizismus“ zu vertreten, der die Beständigkeit antidemokratischer Gefühle und eine „diffuse Gehorsamkeitsbereitschaft“ überdecke.<sup>13</sup>

B. Solche Negativurteile sind nicht unangefochten geblieben. Besonders Reiner Schürmann hat argumentiert, daß Heideggers späteres Werk die Basis für eine nicht-autoritäre, postmoderne Praxis bietet. Aus zwei Gründen ist eine genaue Untersuchung von Schürmanns These sinnvoll. Zum einen wird hier deutlich, warum viele postmoderne Denker von Heidegger angezogen werden. Diese Erklärung wird meine Erörterung der Verantwortung gegenüber Andersheit im nächsten Abschnitt vorbereiten. Zum anderen ist etwas Allgemeines über die postmoderne Schwierigkeit, im Umgang mit der Verantwortung zu handeln, zu lernen, indem die Lücken in Schürmanns Argumenten für eine Heideggersche Orientierung im Hinblick auf Praxis aufgezeigt werden.

Schürmann ist sich darüber im klaren, daß seine Interpretation von Heideggers Spätwerk nicht vollständig mit dessen eigenen expliziten Urteilen über Geschichte und Politik übereinstimmt. Aus meiner Sicht ist diese Vorgehensweise völlig legitim, denn es geht um Denkfiguren und die begrifflichen Möglichkeiten, die sie für postmodernes Denken eröffnen oder verschließen. Auf dem Boden von Heideggers Spätwerk stehend sehen wir: „The practical implications of his thinking leap into view: the play of a flux in practice, without stabilization and presumably carried to the point of an incessant fluctuation in institutions, is an end in itself ... [This] reveals the essence of praxis: exchange deprived of a principle.“<sup>14</sup>

<sup>12</sup> „Die Frage nach der Technik“. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1985.

<sup>13</sup> Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. 168 ff; Megill: *Prophets of Extremity*. 146.

<sup>14</sup> Schürmann: *Heidegger on Being and Acting*. 18; für das Folgende 293, 4, 84 (Hervorhebung S.W.); 12, 127; 74, 144 f, 283.

Schürmann charakterisiert diesen neuen Ansatz als „anarchische Praxis“. Aber er macht auch klar, daß sich seine Intentionen bezüglich dieses Konzepts nicht direkt auf traditionelle anarchistische politische Theorie mit ihren Modellen einer neuen Gesellschaft ohne Staat richten. Vielmehr beinhaltet der Begriff einen breiter angelegten, radikaleren Vorschlag darüber, wie Handeln im allgemeinen verstanden werden muß, wenn wir einmal Heideggers Argumente akzeptieren, daß uns unser vorherrschendes Denken über Handeln zu einer zwanghaften Wiederholung des Gestells verdammt. Wir müssen uns von der Vorstellung verabschieden, daß Handeln in einer metaphysischen *arche* gründet und ständig von ihr geleitet wird. Hat Heidegger, Nietzsche nachfolgend, einmal den konventionellen Charakter aller „principal economies“ in der Geschichte der westlichen Zivilisation dekonstruiert, sind wir mit der Tatsache konfrontiert, daß Handeln „bereft of *arche*“ und ohne Prinzip ist: „in its essence, action proves to be an-archic.“

Quer zu den Diskontinuitäten der historischen Epochen liest Heidegger eine Kontinuität des Anwesens („presencing“): „a force of plurification and dissolution.“ „Ereignis“ ist der von ihm gebrauchte Begriff zur Bezeichnung dieses „event-like distributing of presence-absence“, das das „a-priori“ einer jeden möglichen „economy of presence“ ist. Und die ganze Bedeutung dieses „anderen Denkens“ ist die Ermöglichung jenes „Gegen-einander-über“ mit solchem Anwesen.<sup>15</sup> Obwohl Schürmann dies nicht erwähnt, werde ich später zeigen, daß diese besondere Haltung des „Gegen-einander-über“ eines der Dinge ist, die Heideggers Verständnis der Verantwortung gegenüber Andersheit so stark machen. Und es ist der Mangel einer solchen Dimension in einem Großteil des gegenwärtigen französischen Denkens, das dessen Verstehenshorizont einschränkt. Nach dieser Bemerkung ist es allerdings wichtig darauf hinzuweisen, daß Schürmanns Interpretation Heidegger keinesfalls von historischen, dekonstruktivistischen Belangen trennt. Diese Belange sind wesentlich, und Schürmann kritisiert jene Interpreten, die im späten Heidegger nichts als ein ahistorisches Gegen-einander-über zum Ereignis finden, das heißt, ihn als den reinen Sänger des „Gedichtes des Seins“ lesen. Man muß sehen, daß der Gehalt von Heideggers Rede von

<sup>15</sup> „Das Ding“. In: *Vorträge und Aufsätze*. 174; „Nur noch ein Gott kann uns retten“. In: *Der Spiegel*. 23 (1976), 209.

Ereignis oder Anwesen davon abhängt, daß sie in bezug auf die Dekonstruktion der Seinsgeschichte, der verschiedenen historischen Ökonomien der Gegenwart, verstanden wird.<sup>16</sup> Dies ist der Fall, da, obgleich wir immer schon unmittelbaren Zugang zum Anwesen haben, dieser Zugang immer augenblickshaft ist und zutiefst gefärbt von der vorherrschenden Ökonomie der Gegenwart. Der volle Sinn und Gehalt „ursprünglichen“ Anwesens kann daher nur mit dem Blick darauf gewonnen werden, wie es sich von den „Ursprüngen“ solcher Ökonomien unterscheidet, bzw. kontinuierlich durchhält. Dies beinhaltet, daß „being can only be retrieved indirectly“.

Schürmann versucht daher zu zeigen, wie Heideggers Aufmerksamkeit auf die „temporal difference“ ihm erlaubt, formale Kategorien zu entwickeln, die dem Begriff Anwesen Kohärenz verleihen. Diese Kategorien umreißen, wie – im Widerstand gegen die vereinheitlichenden Modi der historischen Gegenwart – Anwesen zutiefst pluralistisch, instabil, beweglich und unhierarchisch ist. Sie erlauben uns „to elaborate the chief traits of an economy of *presencing* that is not reducible to one *arche*“: die Eigenschaften einer „pluralistischen“ oder „postmodernen“ Ökonomie.

Bezüglich der Frage des Handelns ist die unmittelbar wichtigste Kategorie, die mit Anwesen verwandt ist, die der „Gelassenheit“, der Haltung des Sein-lassens. Gelassenheit wird als angemessene Antwort des Menschen auf das ontologische Bedingtsein durch Anwesen angeboten. Es manifestiert eine „compliance with *presencing*“, eine Haltung, die sich von der zwanghaften Wiederholung des Gestells freimacht.<sup>17</sup> Um jedoch zu verstehen, inwiefern dieser Begriff mit einer postmodernen Politik verbunden ist, muß zunächst erörtert werden, wie der Bereich gegenwärtiger historischer Möglichkeit von der Perspektive aus erscheint, die Schürmann Heideggers „hypothesis of closure“ nennt. Dies ist die Vorstellung, daß wir gegenwärtig an der Schwelle einer Übergangsperiode stehen, die mit der äußersten Gefahr des Gestells für unser Leben und des Beginns eines „withering away of principles“ entstand. Mit dieser „Kehre“ erscheint die

<sup>16</sup> Schürmann: *Heidegger on Being and Acting*. 127; vgl. zum folgenden 157 f; 12 f; 45, 157 f, 206.

<sup>17</sup> Schürmann: *Heidegger on Being and Acting*. 35. Zu Heideggers Begriff von Gelassenheit vgl. *Gelassenheit*; für das folgende Zitat Schürmann a.a.O., 1, 74, 78–85.

Möglichkeit einer kategorial verschiedenen Ökonomie: einer neuen „Öffnung“, in der „words, things and deeds find their site“.

Um wieder den Blick auf das Problem des Handelns zu richten, sind verschiedene Behauptungen mit dieser Hypothese verbunden. Vor allem will Schürmann „the political domain“ als genau die Öffnung und den Ort interpretieren, wo „words, things and deeds come into a definite historical arrangement“.<sup>18</sup> Diese weite Bestimmung des Politischen als Öffnung oder Ort muß natürlich von einer engeren ergänzt werden, die sich auf mögliche Praktiken innerhalb einer konstituierten öffentlichen Sphäre bezieht, d.h. einer Sphäre von Aktivität, die an diesem Ort erbaut ist. Das Besondere an dieser Öffnung, mit der uns unsere Übergangsepoche heute konfrontiert, ist, daß sie die Basis einer „postmodern economy“ von Worten, Dingen und Taten werden kann – und so schließlich einer „anderen“ Politik. Der radikale Unterschied zwischen dieser Politik und allen bisher existierenden Formen ist in der veränderten Bedeutung begründet, die das Handeln erhält.

Wenn Heidegger von Gelassenheit als einer Haltung sprach, die die normalen Dichotomien von Aktivität und Passivität, Handeln und Denken überwindet, lag seine Absicht darin, im Vergleich zu dem das westliche Denken seit Aristoteles beherrschenden Konzept ein „broader concept“ von Handeln anzudeuten. Ersteres „restricted concept“ hat das Handeln stets als vernunftgeleitet (in dem Sinne, daß Vernunft ein Ziel für es darstellte) und als vom Willen getragen vorgestellt. Für Heidegger ist dieses enge, wesentlich teleokratische Konzept des Aristoteles schon auf dem Weg zum Gestell, in dem Handeln mit dem von strategischer Vernunft geleiteten Produzieren von Wirkungen identifiziert wird. Teleokratisches Handeln ist daher Teil des „Wesens der Technik“, das heute seine reife Frucht trägt: die technologische Gesellschaft und eine technokratische Politik.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Schürmann a.a.O., 84 f. Vgl. Heidegger: *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Gesamtausgabe. Bd 53. Frankfurt 1984, 44, 101 f; für das folgende Zitat: Schürmann a.a.O., 242; 293.

<sup>19</sup> Schürmann a.a.O., 82–84. „Die Frage nach der Technik“. In: *Vorträge und Aufsätze*. 31 f. Dieser Versuch einer Eindimensionalisierung von Aristoteles und gegenwärtigen strategischen, technokratischen Sichtweisen des Handelns würde von vielen in Frage gestellt werden; vgl. besonders Brian Fay: *Social Theory and Political Praxis*. London: 1975. Für das Folgende Schürmann a.a.O., 159, 281; 229, 242.



Das weitere, nicht teleokratische Konzept des Handelns, Gelassenheit, soll die Grenzen des engeren betonen und den Raum für eine neue Praxis ermessen, der sich jetzt in unserer Übergangsperiode eröffnet. Gelassenheit ist keine Praxis, die ihr Ziel vermittels des Denkens oder einer Theorie vorgeschrieben erhält. Eher bedeutet das Erlernen eines „anderen Denkens“ zunächst das Praktizieren einer Haltung oder eines Verhaltens des Menschen zum Sein oder zum Anwesen. Dies ist eine Haltung, die dem Charakter des Anwesens als pluralistisch, instabil, beweglich und unhierarchisch entspricht. Darüber hinaus wohnt dieser Haltung im weiteren Sinne etwas Politisches inne: sie stellt zugleich eine *Intervention* in unser teleokratisches und technokratisches Verfügen über Worte, Dinge und Taten dar, und sie *bereitet den Ort* vor – ohne daß sie es direkt wollen kann – für eine neue, postmoderne und anarchistische Disposition, in der eine „andere“ Politik möglich wird.

Diese zweiseitige Qualität von Gelassenheit trägt die Themen von Sterblichkeit und Endlichkeit in sich, die für Heidegger immer wesentlich waren. Das Praktizieren von Gelassenheit ist das Praktizieren einer „politics of ‚mortals‘“ im Unterschied zu einer Politik des „rational animal“. Letzteres findet seine äußerste Grenze in dem verzweifelten Drang zu Unendlichkeiten des Wissens, der Kontrolle und der Sicherheit. Zum einen würde Gelassenheit einen Einspruch gegen diesen Drang erheben und seine Ansprüche und sein Verlangen nach Unendlichkeit bremsen. Diese Seite von Gelassenheit wäre in den Strategien angemessen dargestellt, die Postmodernisten wie Foucault und Derrida empfehlen. Die andere Seite der Gelassenheit bezieht sich jedoch auf die Entwicklung einer Haltung des „Gegen-einander-über“ zum Anwesen, die die Dinge in ihrer Partikularität sein läßt, die uns als Sterbliche neben ihnen und mit ihnen existieren läßt. Diese Richtung ist von Heidegger nur angedeutet, und er betont unablässig den bloß vorbereitenden und vorläufigen Charakter seiner Hinweise. Daher muß die zweite Seite von Gelassenheit selbst einerseits als Öffnung verstanden werden, als Öffnung zu einem radikal verschiedenen „anderen Denken“ und einer „anderen Politik“, andererseits aber auch ohne den Anspruch, dies bereits vollständig zu verkörpern. Solch „anderes“ Sein hätte die heutigen „Janus-like ambiguities“ überwunden „and would have turned Proteus-like“.

Indem er Gelassenheit an der Grenze zu einer „anderen“ Politik ansiedelt, scheint Schürmann zu versuchen, eine mögliche praktische Bedeutung von Heideggers Begriff des „Kommenden“ in den Blick zu rücken.<sup>20</sup> Mein Problem mit dem von ihm gezeichneten Bild ist freilich, daß diese „andere“ Politik eine leere Kategorie bleibt. Damit meine ich nicht, daß sie einfach utopisch ist in dem Sinne von „nirgendwo anwesend“, sondern daß sie im wörtlichen Sinne nicht vorstellbar ist, wenn Heideggers Handlungsbegriffe zugrunde gelegt werden. Hier erwächst der Verdacht, daß es Schürmann nicht gelungen ist, Heidegger aus dem oben erwähnten Dilemma herauszuführen. Jedoch erlaubt er uns durch seinen Versuch, das Projekt Heideggers in nicht-autoritäre Richtungen weiterzudenken, den Kern dieses Dilemmas klarer zu sehen und hilft dabei, einige der tiefen Probleme hervorzuheben, die gegenwärtige postmoderne Denker mit politischer Reflexion haben.

Warum genau ist eine „andere“ Politik nicht vorstellbar? Natürlich würden sich Schürmann und Heidegger dagegen wehren, sie in technokratischen, Gestell-verhafteten Begriffen vor-zu-stellen. Sie muß daher auf eine andere Weise denkbar sein, und zwar hervorragend aus der zweidimensionalen Haltung von Gelassenheit. Irgendwie würde sie sich aus dieser „anarchic praxis“ ergeben („arise“), wobei an dieser Idee schwer verständlich ist, daß diese Praxis ihre Wirkungen nicht durch einen willentlichen Frontalangriff, sondern auf eher oblique Weise erzielt.<sup>21</sup> Nun ist *per se* eigentlich nichts an dieser Denkfigur mysteriös oder falsch bezüglich politischer Reflexion. Sie ist zum Beispiel für Szenarien gewaltlosen bürgerlichen Ungehorsams wesentlich. Aber im Heideggerschen Kontext scheint diese Denkfigur die latente Funktion zu haben, von der tiefen begrifflichen Kluft zwischen Gelassenheit und jeder möglichen „anderen“ Politik abzulenken, zwischen Handeln, das unser Verständnis der Bedeutung des Politischen erweitert und einem engeren

<sup>20</sup> Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. 97, 146; Hölderlins Hymne „Der Ister“. 159 ff.; „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“. In: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt 1981. 47; „Hölderlins Erde und Himmel“. In: *Erläuterungen*. 170 ff.; „Nur noch ein Gott kann uns retten“. In: *Der Spiegel*. 209.

<sup>21</sup> Schürmann: *Heidegger on Being and Acting*. 242, 293; hier auch das Folgende und 89 ff.

Sinn von Handeln, das sich auf existierende, alltägliche Formen des Engagements in der Öffentlichkeit bezieht.

Die anarchische Praxis der Gelassenheit ist vom Diskurs über die Legitimation öffentlicher Handlungen radikal getrennt. Denn die Sprache der Legitimation – vor der uns Postmoderne eindringlich warnen – würde unser Denken in das Gestell stellen, in den Bereich der Herrschaft von Prinzipien. Aber es ist genau hier, wo man den zutiefst lähmenden Effekt der Eindimensionalität spürt, die Heideggers Begriff des Gestells zugrunde liegt, analog der Weise, in der viele Postmoderne über „Logozentrismus“, Metanarrative und gesellschaftliche Rationalisierung denken. Diese Eindimensionalität verhindert den Vorschein eines Sinnes von Legitimität, der quer zu einer technokratischen Welt stünde und zumindest eine prozedurale begriffliche Brücke zu einer „anderen“ Politik darstellen könnte.

Aber warum ist solch eine Brücke notwendig? Sie ist notwendig, begrifflich notwendig, weil Politik kollektives Handeln beinhaltet, und wenn solches Handeln nicht allein durch Drohungen und Belohnungen gesteuert werden soll, muß es irgendwie auf Interaktionen basierend gedacht werden, in denen Ansprüche erhoben werden und Handelnde gemäß normativer Erwartungen für verantwortlich gehalten werden, die ihrerseits nicht vor kritischer Hinterfragung geschützt sind. Und dieser Komplex von Interaktionen – was Habermas „kommunikatives Handeln“ nennt – kann nicht plausibel von den damit verbundenen Begriffen von Richtigkeit, Gerechtigkeit oder Legitimität gelöst werden.<sup>22</sup> Das Problem ist hier, daß Heideggers Denken über Handeln, gefangen zwischen den ausschließlichen Alternativen von Gestell und Gelassenheit, einfach unfähig ist, die „Welt“ kollektiven Handelns „erscheinen“ („arise“) zu lassen.

Wie auch immer wir mit dem Begriff von Gelassenheit umgehen, er wird nicht von selbst die interaktive, normative Dimension von Politik hervorbringen. Insofern eine Seite dieses Konzeptes mit gegenwärtigen dekonstruktivistischen oder genealogischen Strategien zusammenfällt, teilt es deren Schicksal, wenn es um das Verständnis dieser Dimension geht. Wie Kritiker häufig bemerkt haben, geht die distanzierende, entfremdende Haltung dieser Strategien mit dem Ziel der Offenlegung der Wirkungen von Macht und Rationali-

<sup>22</sup> Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt 1981.

sierung in unseren normativen Diskursen auf Kosten der Möglichkeit, Mittel zu finden, um darüber nachzudenken, wie ein besserer Diskurs aussehen könnte.<sup>23</sup> Die zweite Seite von Gelassenheit, der Sinn des Entsprechens des Anwesens und der Zustimmung zur Endlichkeit kann, glaube ich, solch ein Mittel werden, wie ich im nächsten Abschnitt zu zeigen versuche; freilich gehört dazu ein angemessenes Verständnis von Gelassenheit, dabei nicht als eine Haltung verstanden, aus der wie von selbst eine neue Politik aufblüht. Bei der Erörterung dieser Seite von Gelassenheit zitiert Schürmann Heidegger: „Im geheimsten Grund seines Wesens ist der Mensch wie die Rose – ohne warum“; das heißt ohne Ziel für sein Handeln oder den Drang, es zu legitimieren. *Allein* aus der Sicht dieser ziellosen Haltung und ihrer starken Verneinung der Verantwortung zu handeln wird der Weg zu möglichen Weisen kollektiven Handelns jedoch immer ein Rätsel bleiben.

Warum hat Heidegger diese Kluft nie beachtet? Wie oben vorgeschlagen wurde, hielt seine mandarinhafte Antipathie gegen das alltägliche Leben seine theoretische Aufmerksamkeit von dort fern, wo sie hätte sein müssen, um die begriffliche Basis dieser Kluft zu verstehen. Schürmann teilt diese Antipathie jedoch nicht, und so liest er Heidegger auf eine Weise, die diese Kluft nicht nur überbrückt, sondern uns auf eine Vorliebe für kleine, radikaldemokratische Politik hinweist. Diese Vorliebe ist bei den meisten gegenwärtigen postmodernen Denkern erkennbar. Daher kann allgemein etwas Wichtiges gelernt werden von Schürmanns Versuch, Heidegger über diese Kluft hinüberzuhelfen.

Eine bestimmte Sicht des Wesens der Sprache und des Menschen liegt im Zentrum von Heideggers Denken und dem der Postmoderne. Diese Sicht wird von einem Sinn der Verantwortung gegenüber Andersheit geleitet, deren basale Kategorien sind: Pluralität, Differenz, Mobilität, Instabilität, Dissemination und das Fehlen von Hierarchien. Schürmann und andere Postmoderne sind unwiderstehlich von der Idee angezogen, daß diese Kategorien und die einer radikalen Demokratie starke Ähnlichkeit haben. Sie scheinen sich in gewisser Weise zu entsprechen. Natürlich lehnen diese Denker dabei die Vorstellung der Ableitung der Gültigkeit von Demokratie aus

<sup>23</sup> Vgl. Charles Taylor: *Foucault on Freedom and Truth*. Political Theory. 12 (May 1984); für das Folgende vgl. Schürmann a.a.O. 38; 279 ff.



ontologischen Kategorien scharf ab, da dies zu sehr nach der modernen Art der Beziehung von Denken und Handeln, Theorie und Praxis schmecken würde.

Man hat kritisiert, daß der theoretische Standpunkt Foucaults und Derridas sie stets zu einer zurückhaltenden Haltung zwingt, wenn es um systematische politische Diskurse geht. Und doch sind beide in der Praxis mit Aktivitäten verbunden gewesen, die in die Rubrik kleine, radikaldemokratische Politik fallen.<sup>24</sup> Darüber hinaus gab Foucault nach eindringlichen Rückfragen zu, daß, obwohl jede Politik disziplinierende Formen in sich trage, „consensual disciplines“ besser seien als nicht von Konsens getragene.<sup>25</sup> So problematisch diese Äußerung im Kontext seiner eigenen theoretischen Perspektive sein mag, so legt sie doch das Bestreben nahe, diese Perspektive *irgendwie* mit der kleinen, demokratischen Politik in Verbindung zu bringen, die er praktisch unterstützte. Dies trifft auch auf seine Äußerungen zu, daß sein Denken für neue soziale Bewegungen von Wert sein könnte.<sup>26</sup> Andere Postmoderne wie Lyotard zeigen auch solch eine Vorliebe.<sup>27</sup> Daher läßt sich stark vermuten, daß postmodernes Denken uns irgendwie in diese praktische Richtung führt.

Und die Wurzel dieser Ausrichtung scheint in der Weise zu liegen, wie radikale Demokratie die Kategorien der Verantwortung gegenüber Andersheit reflektiert oder spiegelt. Dieser Spiegelungseffekt läßt eine Offenheit postmoderner Denker für kleine, radikale Demokratie natürlich erscheinen, aber in einer Weise, die eine Verwicklung in neue Diskurse über Legitimität oder Gerechtigkeit ausschließt. In Heideggers Worten: das Problem darin liegt, eine Politik zu finden, die dem Anwesen entspricht und nicht eine neue Herrschaft von Prinzipien herstellt.

<sup>24</sup> Vgl. Keith Gandal: *Foucault: Intellectual Work and Politics*. Telos. N. 57 (Spring 1986).

<sup>25</sup> Michel Foucault: „Politics and Ethics: An Interview“. In: Paul Rabinow (Hrsg.): *The Foucault Reader*. New York 1984, 378–380.

<sup>26</sup> Foucault: „On the Genealogy of Ethics“. In: *The Foucault Reader*. 343; und „Two Lectures“. In: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York 1980, 80 f.

<sup>27</sup> Jean-François Lyotard: *The Postmodern Condition*. Übersetzt von Geoff Bennington und Brian Massumi mit einem Vorwort von Fredric Jameson, Minneapolis. University of Minnesota Press, 1984, 60–67; *Lyotard und Jean-Louis Thebaud: Just Gaming*. Übersetzt von Wlad Godzich mit einem Nachwort von Samuel Weber, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, 87 ff; für das Folgende Schürmann a.a.O. 91.

Warum dieser Weg zu politischem Denken scheitert, kann man genau sehen, wenn man Schürmann folgt. Es mag Beziehungen zwischen einer heideggersch-postmodernen Sicht des Wesens der Sprache und des Menschen (aus der solche Schlüsselbegriffe wie Differenz, Pluralität usw. entstammen) auf der einen und einem bestimmten Bild von Politik auf der anderen Seite geben. Aber diese Beziehungen bleiben zu schwach, wenn sie nicht durch einen anderen Komplex von Begriffen vermittelt werden.

Schürmann argumentiert, daß das Verständnis von Heideggers temporaler Differenz impliziert, daß „in its essence“ Handeln „bereft of *arche*“ ist. Und wenn wir radikale Demokratie korrekt verstehen, werden wir sie als die Manifestation der „absence of any principle of legitimation“ verstehen. Diese Form von Politik erlaubt daher dem Handeln, in dem Sinne frei zu werden, daß es sein Wesen erhält. Schürmanns Interpretation radikaler Demokratie basiert auf einer seltsamen Verwendung von Hannah Arendts *On Revolution*.<sup>28</sup> Dort behandelt sie die radikalen Formen von Demokratie, die für kurze Augenblicke in verschiedenen Revolutionen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert entstanden. In jedem einzelnen Moment gab es einen Versuch, die öffentliche Sphäre von dem zwingenden Gewicht herrschender Prinzipien und Institutionen zu befreien. Nach Schürmann zeigt dies ein Begehren, in Heideggers Worten, „die Abwesenheit eines Endzieles zu verewigen“, eines Endzieles für das Handeln. Gesetze verlieren ihre dauerhafte Verankerung in einem Prinzipienregime; sie entstehen eher aus ständig erneutem Nachdenken, das von einem Bewußtsein der Vorläufigkeit, Fallibilität, Unsicherheit und Revidierbarkeit politischer Arrangements getragen ist. Diese Art des Bewußtseins ist dem Heideggerschen Wesen des Politischen (im weiten Sinne) nahe: einer Öffnung für die Neuorientierung von Worten, Dingen und Taten. Insofern, als radikaldemokratische Praktiken das ständige Auftauchen solch einer Öffnung erlauben, spiegeln sie die basalen Kategorien von Anwesen wider: Differenz, Pluralität usw.

Heute, wo erstarren lassende Rationalisierungsprozesse in westlichen Gesellschaften um sich greifen, ist es außerordentlich wichtig, diesen Sinn von radikaler Demokratie zu betonen. Aber er erhält eine

<sup>28</sup> *Hannah Arendt: On Revolution*. New York. 1965; für das Folgende Schürmann a.a.O. 91, 290.

verzerrte Bedeutung, wenn er von einem anderen Sinn losgerissen wird: dem des Handelns mit dem *Ziel* des gegenseitigen Hervorbringens und Aufrechterhaltens legitimer Verfahren für ein Offenhalten von Politik. Das Handeln in diesem Sinne kann nur in einem Rahmen begrifflich gefaßt werden, der sowohl ein Moment von Teleologie als auch ein Moment gegenseitiger, dialogischer Verantwortlichkeit enthält. Weder Heidegger noch gegenwärtige postmoderne Denker können diesen Komplex thematisieren, da ihnen nur zwei Weisen des Denkens über Handeln zur Verfügung stehen: die abgelehnte, teleologische Weise, die zum Gestell gehört oder die Gegenweise ohne Ziel, ohne „warum“, oder zumindest keinem außer dem der Demaskierung des wahren Charakters von Metanarrativen und Rationalisierungsprozessen.

Dieser wesentliche Punkt wird von Postmodernen häufig verwischt. Schürmanns Versuch dieses Verwischens zeigt nicht nur, warum dies eine anfängliche Plausibilität hat, sondern auch, warum er schließlich trügerisch ist. Es ist nichts verkehrt daran, radikale Demokratie und die Abwesenheit *letzter* Ziele als ihrem Wesen nach verbunden zu beschreiben. Aber es gibt einen bedeutenden Unterschied hierzwischen und der weiteren Implikation, daß solch eine Politik – nun als so etwas wie eine „andere“ Politik gedacht – als Leitgedanken den eines *völlig* ziellosen Handelns hat, ohne jegliches „warum“.

## II. *Andersheit und Endlichkeit*

A. Bisher habe ich mich Heidegger mit den Argumenten eines modernen politischen Theoretikers genähert. Insbesondere schimmerte hinter diesem allgemeinen Ansatz meine Sympathie für Habermas' Begriff des kommunikativen Handelns durch, den ich für den angemessensten Weg halte, die Ideen zu rekonstruieren, die mit einer Verantwortung zu handeln zusammenhängen. Aber die kritische Kraft dieser Art des Denkens, die anfangs so effektiv ist, gerät an einem bestimmten Punkt ins Stocken. Die Schwierigkeit kann folgendermaßen beschrieben werden. Gemäß Habermas' Konzeptualisierung menschlicher Projekte sind Menschen im wesentlichen unter dem Gesichtspunkt ihrer Verantwortung zu handeln gesehen; dabei vergißt er das Problem der Endlichkeit.

Man hat argumentiert, daß Heideggers gesamtes Werk ein zentrales Anliegen hat: an die Endlichkeit des Seins zu erinnern.<sup>29</sup> In *Sein und Zeit* konzentriert sich die Analyse besonders auf das individuelle Dasein und den Tod. Die alltägliche Welt des Denkens und des Handelns beschäftigt uns in einer Weise, die uns unsere Endlichkeit vergessen läßt. Aber diese Endlichkeit kann nicht ständig unterdrückt werden; sie erscheint plötzlich und unkontrollierbar. Wir werden von Angst vor unserem eigenen Tod erfaßt, eine Stimmung, die uns überkommt und in der die Gewalt über all unsere Vorhaben den Fluten des Nichts zu weichen scheint. Die angemessene Antwort des Daseins auf seine Endlichkeit ist es daher, sie zu konfrontieren und zu lernen, sich entschlossen selbst zu wollen.

Im Spätwerk dagegen ist dieses quasi-heroische Gemälde größtenteils aufgelöst und durch eine viel subtilere Reihe von Bildern ersetzt, die andeuten, was es heißen würde eine Haltung einzunehmen, die der „Allgegenwart des Endlichen“ auf eine stille Weise entsprechen würde.<sup>30</sup> Dieser Wandel geht mit einem anderen einher, der die Frage der Endlichkeit von der individuellen auf die gesellschaftlich-geschichtliche Ebene hebt. Dies ist die Ebene, auf der gefragt werden muß: Was tun wir jetzt, wo unsere religiösen und metaphysischen Sicherheiten wanken und das alltägliche Leben von einer *Ersatz*-unendlichkeit eines „Willens zum Willen“ beherrscht wird? Natürlich können die beiden Ebenen der Endlichkeit nicht voneinander getrennt werden, jedoch sind die Fragen auf der gesellschaftlich-geschichtlichen Ebene komplizierter, da sie auf eine historisch vermittelte und direkt auf kollektive Praxis bezogene Weise beantwortet werden müssen. Wie Schürmann richtig zeigt, ist Heideggers „anderes Denken“ keine Reihe zeitloser Anweisungen für ein persönliches Einstimmen auf das Gedicht des Seins. Anders formuliert, heißt dies zu betonen, daß Heidegger um die Möglichkeit eines kollektiven Lernprozesses bezüglich der Endlichkeit ringt, der für uns nur als historische Wesen Sinn macht.

Dies ist wichtig zu betonen, denn wie Heidegger auch immer das andere Denken im Gegensatz zu Vernunft beschreibt, bleibt es doch

<sup>29</sup> Dennis Schmidt: *The Ubiquity of the Finite: Hegel, Heidegger and the Entitlements of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts. 1988, 24; für das Folgende *Sein und Zeit*. 231–267.

<sup>30</sup> Vgl. den Titel des Buches von Dennis Schmidt, Anm. 29.



ein Denken über das, was wir in der Moderne verlernt haben, darüber, wie wir Endlichkeit lernen müssen. In diesem Sinn sollte Heideggers anderes Denken nicht als etwas gefürchtet werden, das auf irrationale Weise all das bedroht, was der Westen gelernt hat, sondern das dieses Erlernte neu „stimmen“ will.<sup>31</sup> Vielleicht kann das, worum es hier geht, wieder im Vergleich zu Habermas deutlich gemacht werden. Er hat wohl eines der stärksten Narrative geliefert, die wir über die Lernprozesse der Moderne haben. Darüberhinaus zeigt er uns gleichzeitig Möglichkeiten, zu beginnen über die Prozesse unseres „Verlernens“ nachzudenken. Aber *innerhalb* eines wissenschaftlichen Projektes, das unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung zu handeln verfolgt wird, kann Habermas dieses Verlernen nicht völlig erfassen. Die Habermassche Rekonstruktion der Vernunft gibt uns keine ausreichenden Mittel, um etwas über unser Verlernen zu lernen. Dies setzt nämlich voraus, daß wir uns aufmerksam zu allen Dimensionen dieses Verlernens verhalten. Für Habermas lernen wir nur, insofern als wir uns an „Rationalisierungskomplexe“ binden, in denen es eine „Akkumulation von Wissen“ gibt. Aber die Art des Lernens, zu dem Heidegger uns bringen will, ist nicht kumulativ. Es mag in einer Weise „sammeln“, aber es ist ein „gesammeltes Vernehmen, das ein Hören bleibt“, bzw. eine Art von Erinnern, ein „Andenken“.<sup>32</sup> Es ist jedoch nicht ein Lernen, das einen Sprung in irrationalen Mystizismus oder reinen Ästhetizismus bedeutet. Man klettert nicht in den warmen Mutterschoß des Seins oder wird zum Spiel von Anwesen und Abwesen. Das Erlernen des „anderen“ bleibt reflexiv.

Was ist nun diese Haltung oder dieses Verhalten, das nicht reines Gestimmtsein ist, sondern das stets aufmerksam dafür ist, wie wir den Klang der Andersheit dämpfen („verstimmen“), mitunter ersticken? Heidegger bezeichnet es als eine Weise des „Entsprechens“; in meinen Begriffen ist es eine Art des Aufnehmens der Verantwortung

<sup>31</sup> Diese Kritik übt Habermas im „Vorwort“ zu *Farias: Heidegger und der Nationalsozialismus*. 36; zum Folgenden vgl. *Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd 2, 400. Vgl. meine Diskussion dieser Thematik in: *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*. Cambridge. Cambridge University Press, 1988, 133 ff; und *Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd 1, 325–327.

<sup>32</sup> „Dichterisch wohnt der Mensch“. In: *Vorträge und Aufsätze*. 192.

gegenüber Andersheit.<sup>33</sup> Verantwortung in diesem Sinne hat eine andere Bedeutung als in dem Sinne einer Verantwortung zu handeln. In letzterem Bereich sind unsere Handlungen und Gedanken gehalten, vor einer rationalen richterlichen Instanz Rechenschaft abzulegen, sich zu rechtfertigen. Dies ist der Bereich von Verantwortung, dessen verbergender Ausschließlichkeit nicht nur Heidegger, sondern auch das gegenwärtige postmoderne Denken entkommen will. Foucault drückt dies treffend aus, wenn er von der „blackmail‘ of the Enlightenment“ und der Polizeimentalität spricht, die sehen will, „daß unsere Papiere in Ordnung sind“.<sup>34</sup>

Aber was heißt es, an eine ganz andere Bedeutung von Verantwortung zu appellieren? Für Heidegger ergibt sich dieser Appell aus der Notwendigkeit eines Entsprechens oder Verhaltens zum Ereignis, zum Anwesen, zur Endlichkeit.

B. Im folgenden möchte ich umreißen, wie Heidegger diese neue Haltung des Menschen zu Abwesenheit, Endlichkeit und Andersheit bestimmt. Vorher ist es freilich notwendig, kurz etwas darüber zu sagen, wie Heideggers Versuche von gegenwärtigen Postmodernen häufig mißverstanden wurden. In obigem Abschnitt erwähnte ich, daß die Haltung, die Heidegger ausarbeiten wollte, eine ungewöhnliche Qualität des „Gegen-einander-über“ hat. Ich werde schließlich vorschlagen, daß es diese Qualität ist, die ein anderes Denken davor bewahrt, der wiederauferstandenen Figur der Subjektivität zu verfallen, die das postmoderne Denken verfolgt: der Zirkusdirektor der Andersheit(en).

Für Postmoderne riecht die Idee eines jeden direkten Verhältnisses zum Gegenüber nach der schlechtesten Art von Begriffen, die mit metaphysischen, logozentrischen Weisen des Denkens verwandt sind.<sup>35</sup> Trotz all seiner Bewunderung für Heidegger hat Derrida ihn

<sup>33</sup> „Die Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache*. 31 f; vgl. Anm. 7; zum folgenden vgl. Schürmann a.a.O. 260 ff.

<sup>34</sup> Foucault: „What is Enlightenment?“. In: *The Foucault Reader*. 42 f; und *The Archaeology of Knowledge*. Übersetzt von A. M. Sheridan Smith. New York 1972, 17; (dt. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt 1973, 30).

<sup>35</sup> Foucault: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York Random House, 1970, 385 f; und Jacques Derrida, „Violence and Metaphysics“, In: *Writing and Difference*. Übersetzt und eingeleitet von Alan Bass. Chicago. University of Chicago Press, 1978, 101, 142 f. In diesem Aufsatz drückt Derrida mehr Sympathie für die Idee einer Beziehung zum Gegenüber aus als in seinem späteren Aufsatz: „The Ends of Man“, wo er solch einer Idee gegenüber sehr mißtrauisch ist;

stets als einer „ausgedehnten Metaphorik der Nähe, der einfachen und unmittelbaren Präsenz, die mit der Nähe des Seins die Werte der Nachbarschaft, Behausung, Haus, Dienst, Bewahrung, Stimme und Gehör verknüpft“, zutiefst verhaftet gesehen. So enden wir nach Derrida eingepackt in die „Sicherheit des Nahen“, sicher aufgehoben in einer neuen metaphysischen Geborgenheit.

Derrida irrt hier, und sein Irrtum verdeckt die eigentliche Besonderheit Heideggers. Letzterer will einen Sinn von „Gegen-einander-über“-Erfahrungen in den Blick rücken, der nicht in die alten metaphysischen Fallen tappt. Derrida dagegen deutet dies als ein Davonstehlen aus dem kritisierten Gestell in die „Nähe“ des Seins. In der Tat ist Nähe ein Gegenbegriff zu Gestell, aber Derrida übersieht, worum es hier eigentlich geht.<sup>36</sup> Das eindimensionale Bild des sich dem Sein nähernden Menschen mißversteht die Nähe gründlichst. Dagegen hat Heidegger von seinen Hölderlin-Vorlesungen bis zum Ende seines Lebens die Komplexität und Nicht-Eindimensionalität von Nähe betont. Er spricht von einer „verweigernd-vorenthaltenen Nähe“. Ähnlich spricht er vom „Heimischsein“ als dem „Heimischwerden im Unheimischsein“. Hier ist deutlich mehr gemeint als die bloße Ausarbeitung einer „Metaphorik der Nähe“. Heidegger versucht, die Konturen einer Weise oder von Weisen der Erfahrung zu umreißen, die eine Qualität der Beziehung zum Gegenüber haben, die von gegenwärtigen Postmodernen nicht hinreichend beachtet wird. Gleichzeitig ist diese Qualität nicht angemessen in Habermas' Begriffen gefaßt, die die Beziehung zum Gegenüber in der performativen Einstellung von Akteuren festmacht, die Geltungsansprüche erheben. Letztere Haltung gehorcht dem Sog der Verantwortung zu handeln. Heideggers Besonderheit liegt in seinem Versuch, ein „Gegen-einander-über“ zu denken, das der Notwendigkeit der Verantwortung gegenüber Andersheit entspricht.

zum folgenden „The Ends of Man“. In: *Margins of Philosophy*. Chicago. University of Chicago Press, 1982, 130, 133. (Dt. „Fines Homminis“. In: *Randgänge der Philosophie*. (Frankfurt-Berlin-Wien 1976, 115, 120).

<sup>36</sup> Vgl. Emil Kettering: *NÄHE: Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen 1987, 17; vgl. zum folgenden *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1976, 16 f. *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. 147, 159, 173. Fairerweise sollte jedoch gesagt werden, daß die hier zitierten Texte Heideggers Derrida nicht zur Verfügung standen, als er seinen Aufsatz verfaßte. Die Idee ist aber schon in früheren Texten Heideggers enthalten, vgl. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 24.

Mit dem Begriff der Nähe will Heidegger eine Weise der Erfahrung von Andersheit bezeichnen, die das Gegenüber anders sein läßt; eine Weise des Verhaltens, die „den anderen sein läßt“ in seiner Andersheit. Um dies zu verstehen ist es sinnvoll, Emil Ketterings Vorschlag zu folgen und *NÄHE* als komplexen Begriff von Nähe als einfachem Nahesein zu unterscheiden.<sup>37</sup> Ersteres bezeichnet dann eine Haltung der Erfahrung, in der Dinge anders „gemessen“ werden als innerhalb des Gestells. In dieser Haltung dienen nah und fern nicht bloß als räumliche Gegensätze, sondern eher als zwei Seiten eines Spiels von vor und zurück. Für Heidegger ist dies eine „Bewegung“, die auch ein „Be-wegen“ in dem Sinne einer Orientierung unserer Erfahrung ist.

Zum Verständnis der Struktur der Erfahrung von *NÄHE* ist es hilfreich, sich Heideggers Äußerungen über das Wesen der Sprache zuzuwenden: der weltentbergenden Qualität, die sich am klarsten in der Dichtung ausdrückt. Große Dichtung mißt Heidegger an ihrer Fähigkeit, *NÄHE* zu eröffnen.<sup>38</sup> Solche Dichtung kann nicht angemessen nach dem Modell künstlerischen Ausdrucks verstanden werden, das heißt, bestehend aus Bildern, die einfach ein Ausdruck der Vorstellungskraft des Künstlers sind. Heideggers alternatives Modell ist vielleicht am klarsten in seinem Aufsatz „Die Sprache“ zu finden, in dem er Georg Trakls Gedicht „Ein Winterabend“ diskutiert. Des- sen erste Strophe lautet:

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,  
Lang die Abendglocke läutet,  
Vielen ist der Tisch bereit,  
Und das Haus ist wohlbestellt.

Was ist das Sprechen hier, wenn es nicht einfach Ausdruck ist? „Das Sprechen nennt die Winterabendzeit. Was ist dieses Nennen? Behängt es nur die vorstellbaren, bekannten Gegenstände und Vorgänge: Schnee, Glocke, Fenster, fallen, läuten – mit den Worten einer Sprache? Nein. Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörter, sondern ruft ins Wort. Das Nennen ruft. Das Rufen

<sup>37</sup> Kettering a.a.O. 17 f (Besonders Anm. 9). Für Kettering ist Nähe nicht nur ein Schlüsselbegriff in Heideggers Werk, sondern *der* Schlüsselbegriff; zum folgenden M. Heideggers „Das Wesen der Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache*. 209–211.

<sup>38</sup> Kettering a.a.O. 193.



bringt sein Gerufenes näher. Gleichwohl schafft dies Näherbringen das Gerufene nicht herbei, um es im nächsten Bezirk des Anwesenden abzusetzen und darin unterzubringen.“

Etwas in diesem Sinne „unterzubringen“ würde bedeuten, es uns vorzustellen und uns in eine Position zu bringen, Maßstäbe anzu legen und zu handeln. In solchem Nennen oder Rufen funktioniert Sprache als möglicher Koordinator für Handlungen.

„Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her, her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen. Schneefall und Läuten der Abendglocke sind jetzt und hier im Gedicht zu uns gesprochen. Sie wesen im Ruf an. Dennoch fallen sie keineswegs unter das jetzt und hier in diesem Saal Anwesende (...)“

Vielen ist der Tisch bereitet  
Und das Haus ist wohlbestellt.

Die beiden Verszeilen sprechen wie Aussagesätze, als ob sie Vorhandenes feststellten. Das entschiedene „ist“ klingt so. Dennoch spricht es rufend. Die Verse bringen den bereiteten Tisch und das wohlbestellte Haus in jenes dem Abwesen zugehaltenen Anwesen. Was ruft die erste Strophe? Sie ruft Dinge, heißt sie kommen. Wohin? Nicht als Anwesende unter das Anwesende, nicht den im Gedicht genannten Tisch hierher zwischen die von Ihnen besetzten Sitzreihen. Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen. In solche Ankunft heißt der nennende Ruf kommen.<sup>39</sup>

Wieder versucht Heidegger, einen Weg zu denken, wie wir Dinge rufen oder nennen können, ohne gleich den Weg der Verantwortung zu handeln zu beschreiten. Unser  *kreatives*  Anwesenlassen in der Sprache muß mit einer  *Bewahrung*  des Sinnes von Andersheit oder Abwesen verknüpft sein, aus dem das Anwesen erscheint und zu dem es schließlich sein gelassen werden muß. Das Einnehmen dieser Haltung gegenüber Andersheit oder Abwesen bedeutet gleichsam eine Ahnung davon zu haben, wie zerbrechlich und endlich unsere Welt des Handelns ist, gerade im Gegenteil also zu der Haltung des

<sup>39</sup> „Die Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache*. 20–22.

Gestells. Solch eine Haltung verhält sich zu unserer Endlichkeit, antwortet und entspricht der Andersheit.<sup>40</sup> Und dabei hat sie an diesem ursprünglichen Prozeß des Ereignisses teil, in einer Weise, in der dies nur menschlichen Wesen dank ihrer Fähigkeit der Sprache eigen ist.

Gemäß dieser Idee von Erfahrung versuchte Heidegger durchgängig, die Möglichkeit eines anderen Denkens und von Gelassenheit zu zeichnen. Hier geht es nicht darum, daß jeder versuchen sollte, Dichter zu werden, sondern um die Pflege eines bestimmten Typs „denkender Erfahrung“, die er häufig als „Andenken“ bezeichnet. Obwohl Heidegger diese Idee zunächst auf die Frage bezieht, wie wir uns zu den geflohenen Göttern verhalten sollten, wird sie mit dem anderen Denken synonym. Dies wird in seinem Aufsatz über „Das Ding“ am deutlichsten. Hier präsentiert Heidegger einen seiner bekanntesten Versuche zu zeigen, wie eine denkende Erfahrung der Welt gepflegt werden kann, die sich von der Erfahrung in der Haltung des Gestells unterscheidet. Wie in der Diskussion der Dichtung, die ich berührt habe, sind seine Gedanken über die Erfahrung von „Dingen“ in der Welt von seiner Vorstellung von *NÄHE* geleitet.

Ein hilfreicher Weg, den Sinn von Andenken und *NÄHE* zu erschließen, ist die Berücksichtigung der ihnen zugehörigen Stimmungen. Wie oben erwähnt ist die Stimmung, die in *Sein und Zeit* mit der Erfahrung der Endlichkeit verknüpft ist, die der Angst. Ihre Botschaft der Endlichkeit hat eine klare, scharfe Qualität, die mit je eigener Entschlossenheit beantwortet werden muß. Der Topos der Angst verschwindet nicht in Heideggers Spätwerk, aber seine Rolle scheint sich zu verändern. Sie wird wichtig als die „ratlose Angst“, die „wir“ im Atomzeitalter unter der stets gegenwärtigen Drohung des nuklearen Todes empfinden.<sup>41</sup> Der Ausbruch einer solchen Stimmung wird jedoch nicht länger angemessen durch individuelle Entschlossenheit beantwortet. Zwar ist der nukleare Tod unweigerlich immer noch ein persönlicher, Heidegger betont jetzt jedoch seine kollektive Dimension: die Wurzeln des nuklearen Todes liegen in der gemeinsamen Haltung des Gestells. Angst ist nun bestenfalls eine

<sup>40</sup> Heidegger spielt auf den Sinn der Erfahrung von Dingen in der Weise an, das sie uns unsere Bedingung als Sterbliche zeigen: „Die Dinge be-dingen die Sterblichen“; „Die Sprache“, in *Unterwegs zur Sprache*. 22; zum folgenden vgl. „Das Wesen der Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache*. 208 ff; *Erläuterungen*. 30, 153; „Das Ding“, in *Vorträge und Aufsätze*. besonders 174. Vgl. auch *Erläuterungen*, 153.

<sup>41</sup> „Das Ding“. In: *Vorträge und Aufsätze*. 158.

Stimmung, die uns auf einen langen Weg des Gewährwerdens darüber bringt, wie tief das Problem des angemessenen Verhaltens zu unserer Endlichkeit liegt. Das Werden dieser Vergegenwärtigung und des Lernens dieses Verhaltens ist von Stimmungen begleitet, die sich von Angst unterscheiden. Die Stimmungen, die auf *NÄHE* einstimmen, haben nicht die klare und schneidende Qualität der Angst. Sie tragen eher eine unauflösliche Zweideutigkeit in sich. Diese Zweideutigkeit reflektiert das vor und zurück von Nähe und Ferne, Anwesen und Abwesen wie auch die Idee, daß wir lernen müssen, im Unheimischsein heimisch zu sein. Heidegger spricht von einer „trauernden Freude“ und von „Scheu“. <sup>42</sup>

In beiden Stimmungen gibt es einen Strom von Anziehung, Faszination und Freude und einen Gegenstrom von Zurückhaltung, Nüchternheit, Achtung oder Trauer. Eine Weise der Auslegung dessen, was Heidegger hier gemeint haben könnte, wird durch einen Vergleich mit dem zugänglicheren Beispiel von Thoreaus *Walden* deutlich. Dieses Buch erweckt zugleich sowohl die tiefe Freude über die ständige, stets neue und verschiedene Anwesenheit von Dingen als auch einen wehmütigen, trauernden Sinn ihrer Zerbrechlichkeit, Einmaligkeit und nur momentanen Qualität. <sup>43</sup> Darüber hinaus ist Thoreau wie auch Heidegger von der Frage des „Wohnens“ oder des Errichtens eines Lebens umgetrieben, in der solch eine Erfahrung wachgehalten wird. Aber für Thoreau wie für Heidegger ist die Lebhaftigkeit und der Ort *dieser* Erfahrung von Alltäglichkeit durch den Betrieb und die Verslossenheit dessen verdrängt, was mehr und mehr unsere moderne Alltäglichkeit bestimmt. Ich würde vorschlagen, daß der Begriff der *NÄHE* so verstanden werden kann, daß er darauf zielt, dieses unterdrückte Potential der Erfahrung von Alltäglichkeit zu eröffnen und zu beleben.

Das hier gemeinte Lernen ist ein Lernen, daß der Verantwortung gegenüber Andersheit wirkungsvoller entspricht. Wie ich oben

<sup>42</sup> *Erläuterungen*. 27, 77, 131 f, 161.

<sup>43</sup> Vgl. Stanley Cavells Gedanken bezüglich des Alltäglichen bei Thoreau und Heidegger, besonders sein Hinweis, daß *Walden* ständig mit der Freude des „morning“ und dem Schmerz des „mourning“ spielt; „The Uncanniness of the Ordinary“. In: Sterling M. McMurrin (Hrsg.): *The Tanner Lectures on Human Values VIII*. Salt Lake City, Utah. University of Utah Press, 1988, 108; zum folgenden „Bauen Wohnen Denken“. In: *Vorträge und Aufsätze*; und die Idee des „Ethos“ in: „Brief über den Humanismus“. In: *Wegmarken*. 350 ff.

bereits erwähnte, gibt es jedoch eine starke Asymmetrie zwischen dieser Art des Lernens und der unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung zu handeln. Habermas mag darin Recht haben, wenn er betont, daß die besonderen kognitiven Einstellungen der Moderne die einzigen sind, die die Akkumulation von Wissen erlauben.<sup>44</sup> Und diese Besonderheit sollte als Zeichen dafür gewertet werden, daß moderne Bewußtseinsstrukturen einen besonders privilegierten Status im Vergleich zu vormodernen Strukturen beanspruchen dürfen. Aber die Zustimmung hierzu sollte nicht zur Festlegung des zusätzlichen Anspruchs führen, daß es kein Lernen gibt, das nicht als im strengen Sinne akkumulierend beschrieben werden kann. Die meisten würden damit übereinstimmen, daß man aus dem Lesen oder Anschauen eines großen tragischen Stückes etwas lernen kann, daß nicht rein persönlich und idiosynkratisch ist. Aber es wäre töricht, das Erlernte in Begriffen von Akkumulation zu beschreiben: als ob jemand so viele Tragödien wie nur möglich sehen sollte, um dann eine Liste von Situationen zu erstellen, die man auf jeden Fall vermeiden sollte. Vielleicht macht es dann Sinn, in der Pflege einer Gegen-Erfahrung wie der der *NÄHE* etwas zu sehen, das als Lernen bezeichnet werden kann.<sup>45</sup>

Rekonstruiert man die Tendenz des Heideggerschen Spätwerks auf die Weise, wie ich es oben getan habe, dann hat man einen Weg, sowohl die tiefen Verbindungen zwischen Heidegger und postmodernem Denken wie auch die entscheidenden Unterschiede zu verstehen. Bezüglich letzterem habe ich zu zeigen versucht, wie Heidegger eine Antwort auf Andersheit gibt, die die Form einer Neuorientierung des alltäglichen Lebens durch eine neue Weise der Erfahrung hat. Man verhält sich der Welt *gegenüber* anders. Dies unterscheidet Heidegger von gegenwärtigen postmodernen Denkern, die die Ohrfeige für das Gegenüber, das Lachen in das Gesicht des Gegenüber betonen, die Unverschämtheit vor der Einheit und der einfachen Präsenz, die das traditionelle Gegenüber zu verkörpern behauptet. Mein Motiv in der Herausarbeitung dieses Unterschiedes ist der Gedanke, daß eine *Überbetonung* von Störung und Unverschämtheit für das postmoderne Denken ein Moment schafft, das den Sinn für eine Verantwortung gegenüber Andersheit zu schwächen droht, das diesen

<sup>44</sup> *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd 1, 324–328.

<sup>45</sup> Vgl. Cavell a.a.O. 109 ff.



Sinn langsam durch eine Feier des unverschämten Subjekts ersetzt, das seine Virtuosität in der Dekonstruktion dessen zeigt, was immer als Einheit erscheint. Das Ergebnis hiervon stellt für das eigene Selbstverständnis des Postmodernismus eine Ironie dar. Darüber hinaus macht dieses Moment das postmoderne Denken zu einer leichten Zielscheibe für die Kritiker, die seine unverantwortliche und destruktive Tendenz anprangern. Was ich vorschlage ist, daß dieses Moment immer von einem ständigen Rückkehren zu den besten Impulsen des Postmodernismus kontrolliert werden muß. Die Strategien von Dekonstruktion, Genealogie etc. müssen in der Verantwortung gegenüber Andersheit verwurzelt bleiben; und die Explikation dieses Sinnes durch den späten Heidegger in Begriffen der Endlichkeit ist unerreicht.

Ich sprach bereits von dem Sinn der Verantwortung gegenüber Andersheit als einem moralisch-ästhetischen Sinn. Wenn das Moment der Unverschämtheit dominiert, leidet die moralische Dimension und postmodernes Denken wird für den Vorwurf des bloßen Ästhetizismus anfällig.<sup>46</sup> Die potentielle Kraft von Heideggers Spätwerk besteht schließlich in seinem Versprechen, die Nahtstelle zwischen dem Ästhetischen und dem Moralischen zu bilden. Diese Nahtstelle ist das andere Denken, in das sowohl Erfahrungen mit der weltentbergenden oder poetischen Dimension der Sprache als auch der Sorge um Endlichkeit einfließen. Dennoch ist die Art, wie Heideggers Werk die moralische Dimension erschließt, äußerst problematisch. In der vorangegangenen Diskussion habe ich einen Weg angeboten, Heideggers bekannte Unterscheidung zwischen dem, was gewöhnlich zu Moral und Ethik gehört, auf der einen Seite, und etwas „wesentlicherem“, „Ethos“ oder „Wohnen“, auf der anderen Seite, zu thematisieren.<sup>47</sup> Ich habe versucht, den Sinn letzterer Begriffe durch das Thema der Endlichkeit zu erschließen. Die übrigbleibende Problematik kann als unfruchtbare Spannung zwischen zwei Weisen verstanden werden, sich gegenüber dem alltäglichen Leben zu verhalten, das heißt, das alltägliche Leben als gegenüber zu betrachten. Das eine Gegenüber ist die Seite des alltäglichen Lebens, für die Heidegger solch mandarinenhafte Antipathie ausdrückt. Dies ist die Alltäglichkeit subjektiver Ansprüche und inter-

<sup>46</sup> Zu diesem Vorwurf vgl. *Megill: The Prophets of Extremity*.

<sup>47</sup> Vgl. die in Anm. 43 zitierten Texte M. Heideggers.

subjektiver Strukturen gegenseitiger Erwartung, der Erfahrungsbereich, in dem unsere wichtigsten moralischen oder ethischen Begriffe eine Rolle spielen. Das zweite Gegenüber ist das, das Heidegger auf so schöne Weise in seinem Spätwerk beleuchtet, der Erfahrungsbereich, in dem wir unserer Endlichkeit und dem Ort der Andersheit andenken und uns entsprechend verhalten.

Es ist wichtig, diese Problematik nicht einer einfachen Lösung zuführen zu wollen. Für Anhänger von Heideggers Spätwerk gibt es eine starke Versuchung, das herauszugreifen, was er über die angemessene Haltung gegenüber „Dingen“ sagt und einfach Menschen dieser Liste *hinzuzuzählen*. Hat man diese Hürde einmal übersprungen, scheint der Weg für Spekulationen über eine Heideggersche Ethik und Politik weit offen. Dies ist genau die Wendung, die Schürmann nimmt, obwohl er keine wirkliche Erörterung der seiner Interpretation zugrunde liegenden Textstellen anführt.<sup>48</sup>

Schürmann hätte die Gedanken zur Intersubjektivität, die durch die Heideggerschen Texte verstreut sind, mit der Intention untersuchen können, sie mit dem zweiten Verständnis des alltäglichen Lebens zu verbinden. Es gibt beispielsweise seine Bemerkungen über Gemeinschaft, an anderer Stelle spricht Heidegger von Liebe und Freundschaft.<sup>49</sup> Aber am ehesten bieten sich vielleicht die Bemerkungen in *Sein und Zeit* über „Fürsorge“ an, besonders die Art und Weise, in der eine Unterscheidung zwischen eigentlicher und „defizienter“ Fürsorge gemacht wird. Solche Bemerkungen sind ohne Zweifel suggestiv, aber sie bleiben es auch. In dem dichten tropischen Dschungel des Heideggerschen Diskurses erscheinen sie wie kleine, gestutzte Pflanzen, überschattet von großen einer ganz anderen Art. Man kann darüber spekulieren, wie solche Pflanzen genährt werden könnten, jedoch steht die Heideggersche Antipathie gegenüber dem ersten Begriff des alltäglichen Lebens solchen Versuchen stets im Wege.<sup>50</sup> Das Problem könnte damit zusammengefaßt werden, daß es

<sup>48</sup> Schürmann a.a.O. 60, 209–214, 240–244.

<sup>49</sup> Vgl. die Diskussion von Liebe in „Was ist Metaphysik?“, in *Wegmarken*, 110; und „Wozu Dichter?“, in *Holzwege*. Frankfurt 1980, 302; „Andenken“. In: *Erläuterungen*, 142 ff; und die Diskussion von Freundschaft in „Andenken“, 127 ff; zum folgenden: *Sein und Zeit*. 121 ff, 298.

<sup>50</sup> Fred Dallmayr versucht beispielsweise, aus diesen Passagen die Vision einer Ethik zu entwerfen; vgl. *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics*. Amherst, Massachusetts. University of Massachusetts Press,

schwierig ist, nicht zu denken, daß Heidegger keinen Streit, keine Gegenansprüche dulden würde, wenn es darum ginge, wie echte Fürsorge in konkreten Situationen und Interaktionen verwirklicht werden sollte. Mein Argument ist einfach, daß, egal wie wir Heidegger lesen und wie wir die Teile zueinander falten und plazieren, wir nicht über die Schwierigkeiten hinwegkommen, daß die zwei Weisen, die Alltäglichkeit als Gegenüber zu sehen, niemals miteinander in eine fruchtbare Spannung gebracht werden können.

### III. Schluß

Ist es möglich, die Implikationen von Heideggers Verständnis von Andersheit für den Bereich der Intersubjektivität stark zu machen, wenn man seine mandarinenhafte Seite vermeidet? Natürlich bleibt dann noch ein weiteres Hindernis, und das ist die Furcht, die sowohl Heidegger wie auch gegenwärtige Postmoderne teilen, daß solch ein Überdenken wieder zurück in die Umlaufbahn des Diskurses der modernen Subjektivität gezogen werden würde. Ich habe angedeutet, daß postmoderne Denker ihre eigenen Schwierigkeiten mit der Subjektivität haben und bin daher mit ihrem Skeptizismus hier weniger befaßt. Aber sollte uns Heideggers Skepsis auf unserer Fährte stoppen?

Es gibt gute Gründe, dies nicht zu erlauben. Auf dem mir verbleibenden wenigen Raum kann ich dies nur andeuten, indem ich die Aufmerksamkeit auf eine sich entwickelnde Literatur lenke, die eine wichtige Ressource für die Erörterung dieser Frage darstellt. Ich beziehe mich hier auf das, was zumindest in den Vereinigten Staaten „difference feminism“ genannt wird.<sup>51</sup> Diese Arbeiten zielen darauf,

1981, 64–71; und *Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy*. In: *Political Theory*. 12 (May 1984), 214 f.

<sup>51</sup> Carol Gilligan: *In a Different Voice*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 1982. Vgl. Sara Ruddick: *Maternal Thinking*. In: *Feminist Studies*. 6 (Summer 1980) N. 3; Jean Bethke Elshtain: *Antigone's Daughters*. In: *Democracy* 2 (April 1982); Elshtain: *Antigone's Daughters Reconsidered: Continuing Reflections on Women, Politics and Power*. In: Stephen K. White (Hrsg.): *Lifeworld and Politics: Between Modernity and Postmodernity*. Essays in Honor of Fred Dallmayr Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press, 1989; und Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers (Hrsg.): *Women and Moral Theory*. Totowa, New Jersey 1987.

Qualitäten der alltäglichen moralischen Erfahrung hervorzuheben, die in herrschenden Konzeptionen von Ethik und Politik vernachlässigt oder unterdrückt worden sind und die besonders in dem Leben von Frauen eine Rolle spielen. Letzteres wird häufig so mißinterpretiert, als ginge es um eine „Frauenmoralität“, die an biologische Unterschiede gebunden ist.<sup>52</sup> Tatsächlich sind die Implikationen des „difference feminism“ viel breiter.

Was aus meiner Sicht an diesen Arbeiten faszinierend ist, ist zunächst, daß sie die Heideggersche und postmoderne Skepsis bezüglich des autonomen, rationalen Subjekts des modernen Diskurses teilen. Und doch denken Feministinnen skeptisch über das Versagen des Postmodernismus, alternative Wege des Ansprechens und Konfrontierens von moralischen und politischen Angelegenheiten hervorzubringen. Sie suchen die Mittel für die Konstruktion solcher Alternativen in einem genauen Erforschen der vernachlässigten Aspekte der alltäglichen moralischen Erfahrung von (vorwiegend) Frauen in der modernen Gesellschaft. Wofür ich eintreten würde, was ich hier aber nur andeuten kann, ist, daß es starke Affinitäten einerseits zwischen den formalen Qualitäten der Erfahrung und verwandter Stimmungen, die Heidegger unter den Begriffen *NÄHE* und „anderes Denken“ vereint, und andererseits zwischen den formalen Qualitäten der Erfahrung und der Stimmungen gibt, die Differenzfeministinnen in alltäglichen menschlichen Beziehungen analysiert haben.<sup>53</sup> Falls dies zutrifft, bietet „difference feminism“ interessante neue Wege der Untersuchung in bezug auf die Verantwortung gegenüber Andersheit an. Die Herausforderung besteht darin, diese Untersuchungen als Basis für ein Überdenken der einseitigen Gewichtung zu nutzen, die die Verantwortung zu handeln im Vergleich zu der Verantwortung gegenüber Andersheit in unseren modernen Konzeptionen von Ethik und Politik hat.

<sup>52</sup> Vgl. zum Beispiel Gilligans Antwort auf Kritiker *On „In a Different Voice“: An Interdisciplinary Forum*. In: *Signs* II (1986), N. 2.

<sup>53</sup> Vgl. das Kapitel über „Difference Feminism and Responsibility to Otherness“ in seinem Buch *Political Theory and the Postmodern Problematic*. Cambridge, Cambridge University Press. (In Vorbereitung für 1991).



## Zu den Autoren dieses Bandes

BARASH, Jeffrey Andrew, Dr., (geb. 1949), Institut R. Aron, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 10 rue Jean Calvin, 7500 Paris/Frankreich. Professeur invité. Maître de Conférences, Département de Philosophie, Université de Picardie-Amiens.

„Martin Heidegger and the problem of historical meaning“. Dordrecht 1988.  
„L'image du monde à l'époque moderne: Les critères de l'interprétation historique dans la perspective du dernier Heidegger“. In: „Heidegger. Questions ouvertes.“ Cahier du Collège International de Philosophie. Paris 1988.  
„Les sciences de l'histoire et le problème de la théologie: Autour du cours inédit de Heidegger sur Saint Augustin“. In: Les Dossiers H: Saint Augustin. Paris 1988. „Über den geschichtlichen Ort der Wahrheit: Hermeneutische Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger“. In: „Heidegger: Innen- und Außenansichten“. Frankfurt a.M. 1989.

BELARDINELLI, Sergio, Professor Dr., (geb. 1952), Università di Trieste, Fak. di Scienze Politiche, Piazzale Europa 1, 34100 Trieste/Italien. Professor für Philosophie. Herausgeber der philosophischen Zeitschrift „La Nottola“.

„La tragedia del lavoro. Saggio sui manoscritti del giovane Marx“. Urbino 1978. „Scienza e filosofia pratica-Saggio su Jürgen Habermas“. Urbino 1983. „Tecnologia e azione morale“. Bologna 1987.

BIANCO, Franco, Professor Dr., (geb. 1932), Università degli Studi di Roma „La Sapienza“, Institut of Philosophy, Via Magenta 5, 00185 Roma/Italien. Professor für Philosophiegeschichte.

„Distruzione e riconquista del mito“. Milano 1962. „La „Husserl-Renaissance“. Roma 1967. „Dilthey e la genesi della critica storica della ragione“. Milano 1971. „Storicismo ed ermeneutica“. Roma 1974. „Il dibattito sullo storicismo“. Bologna 1978. „Dilthey e il pensiero del Novecento“. Milano 1985. „Introduzione a Dilthey“. Roma. Bari 1985. „Percorsi dell'ermeneutica“. Roma 1990. „Alla scuola dello storicismo“. Napoli 1990. „Le statue di Dedalo. Aspetti e problemi dell'opera teorica di Max Weber“. (im Druck).

BIEMEL, Walter, Professor Dr., (geb. 1918), Am Hangeweier 3, 5100 Aachen/Deutschland.

„Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst“. Köln 1959. „Jean Paul-Sartre“. Reinbek bei Hamburg 1964. „Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart“. Den Haag 1968. „Martin Heidegger“. Reinbek bei Hamburg 1973. Hrsg. mehrerer Bände aus dem Nachlaß Edmund Husserls. Übersetzung von Heideggers Arbeiten „Vom Wesen der Wahrheit“ und „Kant und das Problem der Metaphysik“ ins Französische (mit A. de Waelhens). Aufsätze aus dem Bereich der Phänomenologie und dem Denken Heideggers.

BRONK, Andrzej I., Professor Dr., (geb. 1938), Catholic University of Lublin, Dep. of Logic and Theory of Knowledge, Al Raclawickie 14, 20-950 Lublin/Polen.

Professor für Wissenschaftstheorie, Mitarbeiter der „Enzyklopedia Katolika“.

„Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta“ (Die Sprache der Ethnologie mit Beziehung auf W. Schmidts Theorie der Religion). Lublin 1974. „Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera“ (Verstehen – Geschichte – Sprache. Die philosophische Hermeneutik von H.-G. Gadamer). Lublin 1982. Einführung „Człowiekdziejesacrum“ (Mensch – Geschichte – Sacrum) für die polnische Übersetzung von „M. Eliade: Histoire des croyances des idées religieuses“. Warszawa 1988. Übersetzungen von B. J. F. Lonergan: „Metoda w teologii“ (Method in Theologie). Warszawa 1976; H. Waldenfels: „Medytacja na Wschodzie i Zachodzie“ (Meditation in Ost und West). Warszawa 1984; G. Lanczkowski: „Wprowadzenie do religioznawstwa“ (Einführung in die Religionswissenschaft). Warszawa 1986.

BRUZINA, Ronald, Professor Dr., (geb. 1936), University of Kentucky, College of Arts and Sciences, Dept. of Philosophy, Lexington KY 40506/USA. „Logos and Eidos: the Concept in Phenomenologie“. The Hague 1970. „Phenomenologie: Dialogues and Bridges“. Albany 1982 (Coedited with Bruce Wilshire). „Die Notizen Finks zur Umarbeitung von Edmund Husserls ‚Cartesischen Meditationen‘“. In: Husserl-Studies. 1989. „Heidegger on the Metaphor and Philosophy“. In: „Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays“. Michael Murray (Ed.). New Haven 1978, 184–200. „Dependence on Language and the Autonomie of Reason: An Husserlian Perspective“. In: Man and World. 14 (1981), 355–368. „Unterwegs zur letzten Meditation“. In: „Eugen Fink Symposium 1985“. Ferdinand Graf (Ed.). Freiburg. Pädagogische Hochschule 1987. 70–90. „Solitude and Community in the Work of Philosophy: Husserl and Fink, 1928–1938“. In: Man and World. 22 (1989), 287–314.

BUZZONI, Marco, Dr., (geb. 1956), Università Gabriele d'Annunzio, Ist. di Filosofia, Discesa della Carceri, 66100 Chieti/Italien.

Ricercatore Universitario. Redaktionsmitglied der Zeitschriften „Epistemologia“. Genua. und „Resine“. Genua.

„Cognoscenza e realtà in K. R. Popper“ (Erkenntnis und Wirklichkeit bei Popper). Milano 1982. „Popper, La persona fra natura e cultura“ (Popper. Die Person zwischen Natur und Kultur). Roma 1984. „Semantica, ontologia ed ermeneutica della conoscenza scientifica. Saggio su T. S. Kuhn“ (Semantik, Ontologie und Hermeneutik der wissenschaftlichen Erkenntnis). Milano 1986. „Ricoeur. Persona e Ontologia“ (Ricoeur. Person und Ontologie). Roma 1988. „Operazionismo ed ermeneutica. Saggio sullo statuto epistemologico della psicoanalisi“ (Operationismus und Hermeneutik. Studie über den wissenschaftstheoretischen Status der Psychoanalyse). Milano 1989. „Umanesimo e scienze sociali in Popper“ (Humanismus und Sozialwissenschaften bei Popper). In: Sociologia. 14 (1980) Nr. 3, 49–92. „La filosofia del linguaggio di fine ,800 in Germania: F. M. Müller, G. Runze e G. Gerber“ (Die Sprachphilosophie des späten 19. Jahrhunderts in Deutschland: F. M. Müller, G. Runze und B. Gerber). In: Miscellanea filosofica 1981 dell' Istituto di Filosofia dell' Università di Genova. Firenze 1982. 71–115. „Coscienza, autocoscienza, inconscio“ (Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Unbewußtes). In: A. Rigobello (Hrsg.): „Lessico della persona umana“ (Lexikon der menschlichen Person). Roma 1986. 73–116. „L' operazionismo e il problema dei termini teorici“ (Der Operationismus und das Problem der theoretischen Ausdrücke). In: Epistemologia. 9 (1986), 39–75. „Gewißheit und Wahrheit bei Popper“. In: W. Baumgartner (Hrsg.): „Gewißheit und Gewissen. Festschrift für Franz Wiedemann zum 60. Geburtstag“. Würzburg 1987. 141–163. „Ermeneutica e libertà della persona in Paul Ricoeur“ (Hermeneutik und Freiheit der Person bei Paul Ricoeur). In: A. Rigobello (Hrsg.): „Soggetto e persona“ (Subjekt und Person). Rom (im Druck). „Brentano. Sprache, Ontologie und Person“. Beitrag zur „Brentano-Konferenz zum 150. Geburtstag von Franz Brentano“ (im Druck).

CHYTRY, Josef, Dr., (geb. 1945), University of California, Center for Research in Management, 534 Barrows Hall, Berkeley/CA 94720/USA.

Instructor, Extension Program. Co-Director, „Cythère“ (Berkeley CA).

„The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought“. Berkeley, CA 1989.

GRONDIN, Jean, Professor Dr., (geb. 1955), 65 Université d'Ottawa, Fac. des Arts; Philosophie, Ottawa, Ontario/KIN 6N5/Kanada.

Professor für deutsche und zeitgenössische Philosophie.

„Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer“. Königstein/Ts. 1985. „Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger“. Paris 1987. „Kant et le Problème de la philosophie: l'a priori“. Paris 1989. „Einführung in die philosophische Hermeneutik“. Darmstadt 1991. Zahlreiche Artikel zur klassischen und zur gegenwärtigen Philosophie deutscher Sprache, insbesondere zu Kant, Hegel, Heidegger sowie zur Hermeneutik und zur kritischen Theorie.

HRACHOVEC, Herbert, Dr., (geb. 1947), Universität Wien, Inst. für Philosophie, Dr. Karl Lueger-Ring 1, 1010 Wien/Österreich.

Assistenzprofessor.

„Vorbei. Heidegger, Frege, Wittgenstein. Vier Versuche“. Frankfurt a.M. 1981. „Das Philosophische Duett“. (Co-Autor: Richard Heinrich). Wien 1983. „Vermessen. Studien über Subjektivität“. Frankfurt a.M. 1989. „Denkzettel Antike. Texte zum kulturellen Vergessen“. Hrsg. mit Gerburg Treusch – Dieter und Wolfgang Pircher. Berlin 1989. Publikationen zu den Themenkreisen: Analytische Philosophie, Metaphysik und Geschichtsphilosophie.

VAN KERCKHOVEN, Guy, Dr., (geb. 1951), Ruhr-Universität Bochum, Institut für Philosophie, Universitätsstr. 150, 4630 Bochum 1/Deutschland.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Dilthey-Forschungsstelle der Ruhr-Universität Bochum.

„Eugen Fink. VI. Cartesianische Meditation. I. Teil. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre“. Hrsg. mit H. Ebeling, J. Holl. Dordrecht/Boston/London 1988. „Eugen Fink. VI. Cartesianische Meditation. II. Teil. Ergänzungsband. Hrsg. von G. van Kerckhoven. Dordrecht/Boston/London 1988. Phänomenologische Aufsätze in: Phänomenologische Forschungen, Archiv für Begriffsgeschichte, E. Husserl-Collected Works, Aut-Aut.

MAKKREEL, Rudolf A., Professor Dr., (geb. 1939), Emory University, Dept. of Philosophy, Atlanta/GA 30322/USA.

Professor für Philosophie. Herausgeber des Journal of the History of Philosophy und Mitherausgeber des Dilthey-Jahrbuches.

„Dilthey. Philosopher of the Human Studies“. Princeton 1975. „Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Import of the Critique of Judgment“. Chicago 1990. Mithrsg. von „Dilthey. Selected Works“. 6 Bde. Princeton 1985 ff. Mithrsg. von „Dilthey and Phenomenology“. Washington D.C. 1985.



NITTA, Yoshihiro, Professor, (geb. 1929), Toyo University, Fac. of Letters, 5-28-20 Hakusan, Bungkyo-Ku, 112 Toyo/Japan.

Professor für Philosophie.

„Was ist Phänomenologie?“. (Japanisch). Tokyo 1968. „Phänomenologie“. (Japanisch). Tokyo 1978. Hrsg.: „Japanische Beiträge zur Phänomenologie“. Freiburg. München 1984. Mithrsg.: „Japanese Phenomenology – Analecta Husserliana“. Bd 8 (mit H. Tatematsu). Dordrecht 1979. „Serie Phänomenologie“. (Japanisch). 4 Bde. Mit weiteren Autoren. Tokyo 1980. „Phänomenologie des Anderen“. (Japanisch). Mit: M. Uno. Tokyo 1982. „Phänomenologie und Hermeneutik“. (Japanisch). 2 Bde. Mit weiteren Autoren. Tokyo 1989.

PACZKOWSKA-LAGOWSKA, Elsbietta, Dr., (geb. 1948), Jagiellonian University, Inst. of Philosophy, ul. Grodzka 52, 31-044 Krakow/Polen.

Dozentin. Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, Diltheyschule, Wissenschaftstheorie.

„Psyche und Erkenntnis. Studien zur Erkenntnistheorie von Kasimir Twardowski“. (Polnisch). Warszawa 1980. „Wilhelm Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften“. (Polnisch). Kraków 1981. „Psychologie, aber nicht Psychologismus. Dilthey und Twardowski zum Verhältnis von Psychologie und Geisteswissenschaften“. In: Phänomenologische Forschungen. 16 (1984). „Kritik des traditionellen Diskursivitätsbegriffs und der Versuch der Erweiterung der Logik auf dem Grunde der Lebensphilosophie“. In: Akten des V. Kongresses für Philosophie in Polen 1989. (in Vorbereitung). „Dilthey und Irrationalismus“. In: Festschrift für Izydora Dąmbska. 1989 (in Vorbereitung). Übersetzung: „W. Dilthey: Das Wesen der Philosophie“. Mit Einleitung und Kommentar. Warszawa 1987.

PRESAS, Mario, Professor Dr., (geb. 1933), Universidad Nacional de La Plata, Fac. of Humanities, Inst. of Philosophy, Calle 48 entre, 6 Y 7, 1900 La Plata/Argentinien.

Professor für Ästhetik an der Universität Nacional de La Plata und der Universität von Buenos Aires. Mitglied des Consejo Nacional de Investigaciones Científicas „Conicet“ Argentina.

„Filosofía de la existencia“. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia 1962. „Gabriel Marcel“. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires 1967. „Situación de la filosofía de Jaspers, con consideración de su base kantiana“. De Palma. Buenos Aires 1978. Übersetzungen: „E. Husserl: Meditationes cartesianas“. Madrid 1979. „L. Landgrebe: El camino de la fenomenología“. Buenos Aires 1968. „L. Landgrebe: Fenomenología e Historia“. Caracas 1975. „R. Wisser: Responsabilidad y cambio histórico“. Buenos

Aires 1976. Aufsätze zur Phänomenologie, zur Ästhetik und zur Philosophie Heideggers.

SALLIS, John, Professor Dr., (geb. 1938), Loyola University, Dep. of Philosophy, 6525 North Sheridan Road, Chicago/IL 60626/USA.

Professor für Philosophie. Gründungsherausgeber der „Research in Phenomenology“.

„Phenomenologie and the Return to Beginnings“. 1973. „Being and Logos: The Way of Platonic Dialogue“. 1975. 2. Aufl. 1986. „The Gathering of Reason“. 1980. („Die Krisis der Vernunft“. 1983). „Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics“. 1986. („Délimitations: Phénoménologie et la fin de la métaphysique“. 1990). „Spacings – of Reason and Imagination. In Texts of Kant, Fichte, Hegel“. 1987. „Echoes: After Heidegger“. 1990.

SINHA, Debabrata, Professor Dr., (geb. 1929), Brock University, Dept. of Philosophy, Merrittville Highway, St. Catharines/ON L2S 3A1/Kanada. Professor der Philosophie.

„Studies in Phenomenology“. Phaenomenologica. The Hague 1967. „The Metaphysic of Experience in Advaita Vedanta: A Phenomenological Approach“. Delhi 1983.

SÖZER, Önay, Dr., (geb. 1936), P. K. 24, Tesvikiye, Istanbul/Türkei. Mitglied des Türkisch-Deutschen Kulturbeirats Istanbul.

„Die Phänomenologie Edmund Husserls und die Existenz der Dinge“. (Türkisch). Istanbul 1977. „Die verstehende Geschichte“. (Türkisch). Istanbul 1981. „Leere und Fülle. Ein Essay in phänomenologischer Semiotik“. München 1988. „Die Überwindung der wissenschaftlichen Rationalität und ihre Probleme an dem Beispiel der Phänomenologie Edmund Husserls“. In: „16. Weltkongress für Philosophie 1978“. Sektions-Vorträge. Düsseldorf 1978. 591–594. „Selbstbewußtsein und Objekt bei Hegel und Husserl – Anhand des Strukturalismus von Roman Jakobson“. In: Hegel-Jahrbuch 1979. Köln 1980. 424–434. „Der Weltgeist und die „Rede des Geistes“ als das Problem der Bildung“. In: Hegel-Jahrbuch 1981/82. Rom 1986. 97–107. „Die dialektische Bedeutung des Sittlichen in der Tragödie und das System der Bedürfnisse“. In: Hegel-Jahrbuch 1984/85. Bochum 1988, 251–260. „Dekonstruktion, Gedächtnis und Dialektik. Zur Hegel-Interpretation Paul de Mans“. In: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert. Stuttgart 1988. Bd 1, 433–452. „Phänomenologie des Geistes in gewandelten Perspektiven“. In: Hegel-Studien. Bonn. 23 (1988), 291–303. „Conscience de soi et objet chez Hegel et Husserl“. In: Revue de Métaphysique et de Morale. Nr. 4 (1982), 519–530. „La signification et le

penser comme problème sémiotique de la philosophie hegelienne. In: *Le cahier du collège international de philosophie*. 6 (1988), 214–216.

TIETJEN, Hartmut, Dr., (geb. 1943), Kirchstr. 15, 7804 Glottental/Deutschland. Für den Heidegger-Nachlaß an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg tätig.

„Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus.“ Frankfurt a.M. 1980. „Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers. In: *Heidegger Studies*. Oak Brook/Illinois. 2 (1986). „Die Denunziation eines Denkens. Zu Victor Farias: Heidegger et le nazisme.“ In: *Duitse Kroniek*. Amsterdam 38 (1988), Nr. 1. „Martin Heidegger und die Nazi-Universität.“ Budapester Vortrag vom November 1989. Ungarische Übersetzung in *Világosság*. Budapest. Nr. 4 (1990). Hrsg.: „Martin Heidegger. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie.“ Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930. Gesamtausgabe Bd 31. Hrsg. v. H. Tietjen. Frankfurt a.M. 1982. „Martin Heidegger: Das Wesen der Philosophie.“ (Unveröffentlichtes Manuskript aus der ersten Hälfte der vierziger Jahre). Jahresgabe 1987 der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Meßkirch. „Martin Heidegger: Der Begriff der Zeit.“ Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von H. Tietjen. Tübingen 1989.

WHITE, Stephen K., Professor Dr., (geb. 1949), Virginia Polytechnic Institute and State University, Dept. of Political Science. Blacksburg/VA 24061/USA.

Associate Professor of Political Science.

„Political Theory and The Postmodern Problematic“. Cambridge University Press (in Vorbereitung). „The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity“. Cambridge University Press 1988. „Life-World and Politics. Between Modernity and Post-Modernity“. (Editor). University of Notre Dame Press 1989.





## Namensregister

- Adorno, T. W. 170A  
 Albert, H. 212  
 Apel, K.-O. 169A, 199A, 208A, 211, 212  
 Arendt, H. 10, 19ff, 22, 25, 112ff, 115, 117ff, 120, 121ff, 124ff, 127, 128f, 130ff, 133ff, 136ff, 140f, 169A, 310  
 Aristoteles 9, 16, 19, (20), 21, 22, 37, 66, 74, 92, 93, 94f, 96A, 116, 117, 119, 120, 124, 167, 170A, 173, 175, 177, 179, 185, 186, 187, 216, 221, 223A, 235, 293, 304  
 Arnolds, M. 260  
 Augustinus 19, 89, 95, 136, 223  
 Aquin, T. von 217
- Baumgarten, E. 81  
 Becker, C. H. 34A  
 Becker, O. 15, 17, 18, 24, 28, 29f, 31, 32, 36, 37, 145A, 164, 165  
 Behler, E. 174A  
 Belardinelli, S. 132A  
 Benveniste 220  
 Benjamin, W. 127A  
 Berger, G. 158A  
 Bergson, H. 12, 16, 102, 213  
 Bernstein, R. 210, 211, 218  
 Biemel, W. 55A, 70A, (71) 102A, 108A, 109A, 110A, 220A, 223, 224A  
 Black, M. 221f  
 Blust, F.-K. 248A  
 Boehm, G. 198A
- Bohr, N. 211  
 Bollnow, O. F. 165  
 Bormann, C. von 199A  
 Bourgois, P. L. 232A  
 Brecht, B. 127A  
 Brecht, F.-J. 181A  
 Breda, H. L. van 158A  
 Brentano, F. 9, 175, 235A, 236A  
 Bröcker, W. 22, 186A  
 Brocke-Oltmanns, K. 205A  
 Buber, M. 13A  
 Bubner, R. 199A, 209A  
 Bultmann, R. 9, 10, 19  
 Burckhardt, J. 91A, 92, 94  
 Burkard, F.-P. 227A  
 Buzzoni, I. 227A  
 Buzzoni, M. 232A
- Caputo, D. J. 295A  
 Carnap, R. 217  
 Cavell, St. 319A, 320A  
 Cézanne, P. 15  
 Cohen, H. 145A  
 Coreth, E. 246A, 249A  
 Cramer, K. 209A  
 Curtius, E. R. 83  
 Chytry, J. (94A), (96A)
- Dallmayr, F. 322A  
 Dastur, F. 266, 272  
 Davidson, D. 211, 272  
 Derrida, J. 10, 24, 174, 175, 257ff, 260, 261, 263ff, 266ff, 269, 270, 273f, 275, 276, 277, 278, 279ff,

- 282, 284, 285f, 287f, 289, 291, 293,  
294, 297, 300A, 305, 309, 314f
- Descartes, R. 88, 89, (105), (137),  
195, 212, (213), 230A
- Dilthey, W. 9, 16, 23, 24, 102, 165,  
166, 171A, 179, 180ff, 183f, 186,  
189, 190, 191, 194, 195, 196, 197,  
198A, 209, 213, 224
- Droysen, J. G. 165, 213
- Duns Scotus, J. 35, 37
- Ebeling, H. 45A, 64A
- Elsthain, J. B. 323A
- Fahrenbach, H. 232A
- Farias, V. 71, 300A, 313A
- Fay, B. 304A
- Fehér, I. M. 170A
- Feick, H. 199A
- Feyerabend, P. 211
- Fichte, J. G. 53, 76, 213, 251A
- Fink, E. 10, 22, 25, 46A, 52A, 64A,  
69A, 142, 143ff, 147ff, 150, 151A,  
152, 153A, 154ff, 157ff, 160A
- Fink, S. 142
- Fløistad, G. 207A
- Forst, R. 296A
- Foucault, M. 297, 300A, 305, 308A,  
309, 314
- Fraenkel, A. A. 81
- Freiling, H. 33
- Freud, S. 24, 229A
- Frings, M. S. 227A, 246A
- Funke, G. 188A
- Gadamer, H.-G. 17, 18A, 23, 48A,  
88A, 94A, 97, 98A, 164, 165,  
169A, 174, 179, 198A, 199, 210,  
211, 213, 214f, 217, 218, 220, 224,  
225
- Galilei, G. 87A, 91A
- Galimberti, A. 227A
- Gandal, K. 309A
- Garcia Düttmann, A. 257A, 273A
- Geiger, A. 72
- George, S. 12
- Gethmann, C. F. 164A, 172A,  
300A
- Gethmann-Siefert, A. 129A, 176A,  
300A
- Giannini, F. 112A
- Giegel, H. J. 199A
- Gillespie, A. 300A
- Gilligan, C. 323A, 324A
- Godzich, W. 309A
- Goethe, J. W. 19, 94
- Gogh, V. van 11, 16, 74, 75
- Granel, J. 262
- Grassi, E. 80
- Gros, C.-M. 298A
- Gut, U. 87A
- Habermas, J. 88A, 91A, 92A, 97,  
98A, 168A, 170A, 174, 199A, 211,  
216, 297, 300A, 301A, 307, 311,  
313, 315, 320
- Hartmann, N. 34, 35, 218
- Hegel, G. W. F. 22, 23, 74, 76, 87,  
92A, 94A, 95, 96A, 116, 155A,  
213, 214, 251f
- Heidegger, E. 71
- Heidegger, H. 26, 71
- Heisenberg, W. 14, 211
- Heiss, R. 81
- Held, K. 176, 177
- Hengstenberg, H.-E. 246A
- Hennis, W. 169A
- Heraklit 196, 270A

- Hernández-Pacheco, J. 245A  
 Herodot 93  
 Herrmann, F.-W. von 57, 58A,  
 201A, 234A, 237A, 270A  
 Hersch, J. 71  
 Hesiod 98  
 Hesse, M. 222  
 Hilbert, D. 12  
 Hitler, A. 113  
 Hogemann, F. 167A  
 Hölderlin, J. Chr. F. 12, 13, 15, 22,  
 39, 52, 79, 80, 96, 97, 98, 300A,  
 304A, 306A, 315  
 Hörisch, J. 281  
 Holl, J. 45, 64A  
 Hühnerfeld, K. 83  
 Husserl, E. 9, 12, 15, 16, 22, 23, 24,  
 25, 30, 33, 43ff, 46ff, 52, 54, 55f,  
 57, 59ff, 64, 66ff, 70, 72, 73, 76,  
 88A, 101, 102, 103, 108f, 110f,  
 142ff, 145ff, 148ff, 152ff, 156ff,  
 160, 165, 170A, 177, 179, 207A,  
 213, 224, 225, 231, 280, 289  
  
 Ingarden, R. 224, 225  
 Iser, W. 224  
  
 Jaeger, P. 238A  
 Jaensch, E. 33, 34, 35  
 Jamme, C. 167A  
 Jaspers, K. 9, 10, 15, 16f, 19, 23, 30,  
 Jaspers, K. 9, 10, 15, 16f, 19, 25, 31,  
 71ff, 77ff, 80ff, 83ff, 86, 120A  
 Jaus, H. R. 224  
 Johannes (Evangelist) 295  
 Jonas, H. 10, 19, 169A  
 Joyce, J. 223  
  
 Kant, I. 9, 22, 74, 76, 79, 85, 100A,  
 104f, 116, 128f, 136, 137, 138f,  
 140, 151A, 152A, 153A, 154A,  
 173, 187, 195, 225, 233, 239, 249  
 Kastil, A. 236A  
 Kaufmann, F. 145A  
 Kerckhoven, G. van 45A, 64A,  
 69A  
 Kern, J. 68A  
 Kettering, E. 21A, 25A, 315A, 316  
 Kierkegaard, S. A. 16, 17, 18, 28, 29  
 Kiesiel, Th. 165A, 172A, 173A,  
 179, 187  
 Kimmerle, H. 198A  
 Kittay, E. F. 323A  
 Kloeckener, B. 87A  
 Klostermann, V. 232A  
 Koyré, A. 87A, 91A  
 Kranz, W. 90, 91A, 98  
 Kraus, O. 235A  
 Krüger, G. 10, 17  
 Kuhn, T. 211, 214  
  
 Lakoff, G. 211  
 Landgrebe, L. 110A, 145A  
 Landmann, M. 105  
 Landshut, S. 19  
 Launay, M. B. de 18A, 87A  
 Lessing, G. E. 121A, 122A, 123A  
 Levinas, E. 10, 24, 169A, 232  
 Löwith, K. 10, 11, 12, 17f, 24, 25,  
 26, 27, (28ff), (32), 33, 37A, (38),  
 39, 87ff, 90ff, 93ff, 96ff, 99, 164  
 Lotz, J. B. 246A  
 Lucke, F. 209A  
 Lukács, G. 170A  
 Lukian 98  
 Lukrez 133  
 Lyotard, J.-F. 309

- Machiavelli, N. 93  
 Mahnke, D. 34  
 Mann, T. 223  
 Manninen, J. 208A  
 Marcuse, H. 19, 186A  
 Marx, K. 19, 24, 95  
 Marx, W. 48A  
 Mayer-Hillebrand, F. 235A  
 McMurrin, St. M. 319A  
 Medicus, F. 251A  
 Megill, A. 300A, 321A  
 Merleau-Ponty, M. 10, 15, 52, 144, 158ff  
 Meyer, A. H. 88A  
 Meyers, D. T. 323A  
 Misch, G. 165, 189f, 192ff, 195, 196, 197  
 Moldenhauer, E. 229A  
 Müller, M. 10  
  
 Nagel, T. 211  
 Napoleon 19  
 Natorp, P. 35, 74  
 Neske, G. 14A, 21A, 25A  
 Nietzsche, F. 15, 16, 17, 18, 22, 24, 28, 35, 78, 79, 80, 87, 88, 92A, 94, 95A, 98, 106A, 165, 174A, 260, 300A, 302  
 Nishida, K. 99  
 Nitta, Y. 45A  
  
 Obermeier, O.-P. 285A  
 Oehlkers, F. 80, 81  
 Ott, H. 71  
 Otto, M. 230A  
 Ovid 98  
  
 Parmenides 92A, 96A, 118, 119, 177  
 Patočka, J. 169, 170A  
  
 Paulus (Apostel) 15  
 Pirandello, L. 223  
 Planck, M. 211  
 Platon 14, 21, 23, 80, 85, 87A, 91A, 117, 118, 119, 120, 124, 126, 177, 203, 204  
 Plessner, H. 35  
 Plotin 23  
 Pöggeler, O. 17A, (23A), 129A, 165, 171A, 175A, 176, 179, 198A, 300A  
 Polibius 93  
 Presas, M. A. 223A  
 Proust, M. 220A, 223, 224, 225, 226  
 Pythagoras 92  
  
 Quine, W. V. O.  
  
 Rabinow, P. 309A  
 Ranke, L. 213  
 Reichel-Mertens, E. 220A  
 Rentsch, T. 248A, 250A  
 Richardson, W. 106A, 107  
 Rickert, H. 9, 76, 153A, 187  
 Riceur, P. 24, 165, 207A, 209A, 211, 220f, 222A, 223, 224, 225, 227, 228ff, 231, 232f, 240ff, 244, 249, 252  
 Riedel, M. 169A, 188A  
 Rigobello, A. 227A  
 Rilke, R. M. 19, 22, 224  
 Rodi, F. 172A, 179, 186A  
 Rorty, R. 210, 211, 212, 214  
 Ruddick, S. 323A  
 Rütsche, J. 227A  
 Russell, B. 213  
  
 Sallis, J. 259A, 282A  
 Saner, H. 71f, 78



- Sartre, J. P. 10, 107, 223  
 Schalow, F. 232A  
 Scheffler, I. 211  
 Scheler, M. 18, 19, 28, 105, 231, 246A  
 Schelling, F. W. J. 76, 79, 96A  
 Schlegel, F. 12  
 Schleiermacher, F. 12, 165, 166, 198, 209A  
 Schmidt-Ott, F. 34  
 Schwarz, A. 52A  
 Schmidt, D. 296A, 312A  
 Schmitt, C. 19  
 Schürmann, R. 298A, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 309A, 311, 312, 314A, 322  
 Schütz, A. 112A  
 Sellars, W. 211, 213  
 Skirbekk, G. 207A  
 Sophokles 79  
 Spinoza B. de 94, 231, 259  
 Stalin, J. W. D. 85  
 Stegmüller, W. 250A  
 Strauß, L. 19, 169A  
 Stichweh, K. 18A, 87A, 112A  
 Strasser, S. 109A  
 Strindberg, A. 16, 74, 75  
  
 Taylor, C. 308A  
 Thales 98A  
 Thebaud, J.-L. 309A  
 Thoreau, H. B. 319  
 Thukydides 93, 126  
 Tietjen, H. 26, 27A, 246A  
 Trakl, G. 259, 265, 277, 279, 286, 316f  
  
 Todorov, T. 170A  
 Tugendhat, E. 200A, 207A, 233A, 284A, 288ff, 291, 292, 293, 294, 295  
 Tuomela, R. 208A  
  
 Valery, P. 94  
 Varnhagen, R. 19  
 Vattimo, L. 175  
 Vernant, J.-P. 92  
 Vollrath, E. 129A  
 Volpi, F. 170A, 236A  
 Vorlaufer, J. 245A  
  
 Wahl, J. 16, 17A  
 Waldenfels, B. 50A  
 Weber, M. 18, 81, 94, 95A  
 Weber, S. 309A  
 Weizsäcker, C. F. von 48A, 211  
 White, S. K. 296A, 298A, 323A  
 Wiedmann, F. 227A  
 Wiehl, R. 209A  
 Windelband, W. 187  
 Wissner, R. 25A, 100A, 101, 285A  
 Wittgenstein, L. 173, 212A, 248A, 250A  
 Wojtyła, K. 216  
  
 Yorck, P. Graf v. W. 180, 183, 189  
 Young-Bruehl, E. 131A, 138A  
  
 Zeller, G. 71



















Zur philosophischen Aktualität  
Heideggers

Herausgegeben von  
Dietrich Papenfuss und  
Otto Pöggeler

Band 1  
Philosophie und Politik

1991. Etwa 460 Seiten

Band 3  
Im Spiegel der Welt:  
Sprache, Übersetzung,  
Auseinandersetzung

1991. Etwa 320 Seiten

Symposium der Alexander  
von Humboldt-Stiftung vom  
24. – 28. April 1989 in Bonn-  
Bad Godesberg



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN



